

بابوات مصر

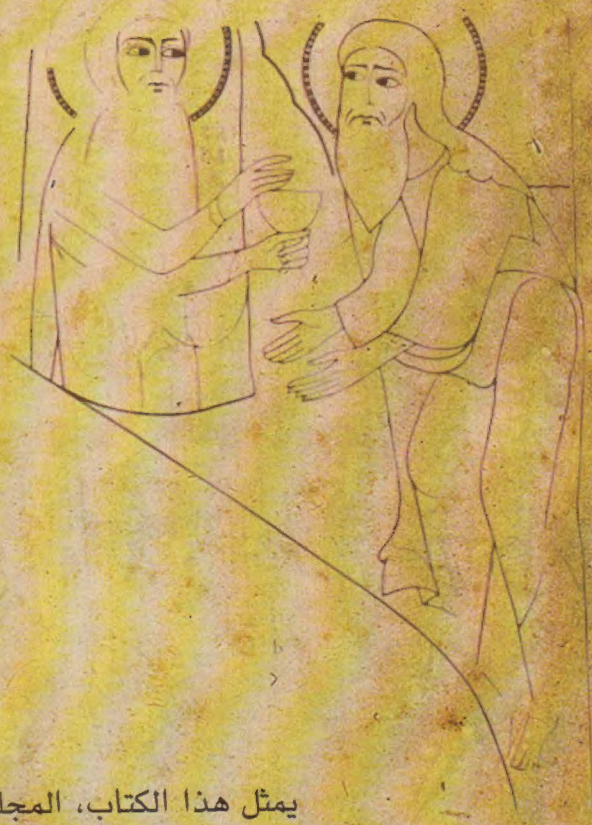
(1) البابوية القبطية المبكرة

الكنيسة المصرية وقيادتها في أواخر العصر القديم

ترجمة: مجدى جرجس

تحرير: ستيفين ديفيز





يمثل هذا الكتاب، المجلد الأول من سلسلة تتكون من ثلاثة مجلدات حول بابوات مصر، والتي ستغطي تاريخ بطريركية الإسكندرية (البابوية المصرية) منذ بداياتها وحتى الوقت الحاضر، عصر البابا شنودة الثالث.

والكتاب يقدم قراءة نقدية لتاريخ الكنيسة القبطية منذ تأسيسها وحتى دخول العرب مصر. وهو لا يقدم تاريخا حوليا للكنيسة القبطية، ولكنه يعيد قراءة تاريخها وتفسيره من خلال مناقشة كيفية توظيف خطابات بعينها، لتشكيل هوية الكنيسة القبطية وترسيخها؛ وكانت خطابات: الرسولية، والاستشهاد، والرعاية الرهبانية، والمقاومة اللاهوتية، هي عصب مناقشات هذا الكتاب الذي استطاع المؤلف من خلالها إعادة كتابة تاريخ الكنيسة في تلك الفترة:

بابوات مصر

(١) البابوية القبطية المبكرة

(الكنيسة المصرية وقيادتها في أواخر العصر القديم)

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2073
- بابوات مصر: (١) البابوية القبطية المبكرة
(الكنيسة المصرية وقيادتها في أواخر العصر القديم)
- ستيفين ديفيز
- مجدى جرجس
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

THE EARLY COPTIC PAPACY:

The Egyptian Church & Its Leadership in Late Antiquity

Edited by: Stephen J. Davis

Copyright © 2009 by The American University in Cairo Press

113 Sharia Kasr El Aini, Cairo, 11511, Egypt

420 Fifth Avenue, New York, NY 10018, USA

www.aucpress.com

Arabic Translation © 2013, National Center for Translation

Translated into Arabic with the Permission

of the American University in Cairo Press

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com

Tel: 27354524

Fax: 27354554

بابوات مصر

(١) البابوية القبطية المبكرة

الكنيسة المصرية وقيادتها في أواخر العصر القديم

تحرير: ستيفن ديفيز

ترجمة: مجدي جرجس



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

ديفيز ، ستيفين
بابوات مصر: البابوية القبطية المبكرة (الكنيسة المصرية وقيادتها
في أواخر العصر القديم) // تحرير: ستيفين ديفيز ، ترجمة:
مجدي جرجس؛
ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣
٣٦٤ ص، ٢٤ سم
١ - الكنيسة المسيحية - تاريخ
٢ - مصر - تاريخ - العصر الحديث
(أ) جرجس، مجدي (مترجم)
(ب) العنوان
٢٧٦،١

رقم الإيداع: ٢٠١٢/ ١٧٩٩
الترقيم الدولي: 4 - 918 - 704 - 977 - 978 - I.S.B.N
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة
للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم
ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

7	قائمة الأشكال.....
9	مقدمة المترجم.....
13	مقدمة المحررين.....
17	تمهيد.....
21	شكر وتقدير.....
23	قائمة المختصرات.....
	الفصل الأول: خلافة القديس مرقس:
	التقاليد الرسولية وأصول الكنيسة المصرية
25	(من القديس مرقس حتى البابا ديمتريوس).....
31	- التقاليد الخاصة بالقديس مرقس وتأسيس الكنيسة المصرية.....
	- الخلفاء الأوائل للقديس مرقس: النسب الرسولي، والتعريف الذاتي
55	الأرثوذكسى.....
	الفصل الثانى: الأساقفة، والمعلمون، والشهداء:
	تشكيل السلطة الأسقفية فى عصر الاضطهاد
67	(ديمتريوس - بطرس الأول).....
71	- أساقفة الإسكندرية ومدرسة الموعوظين السكندرية.....
85	- "كنيسة الشهداء": القيادة الأسقفية فى عصر الاضطهاد.....
	الفصل الثالث: الجدل اللاهوتى وحصاد الدعم الرهبانى:
	بطريركية الإسكندرية من ٣١٢ - ٤٥١م
113	(أرشيلاوس حتى ديسقورس الأول).....
123	- ألكسندروس، وأثناسيوس، والجدل الأريوسى فى مصر.....
155	- حملة ثاوفيلوس ضد الوثنية والصراع على تراث أوريجانوس.....
171	- كيرلس وديسقورس والجدل حول شخصية المسيح.....

الفصل الرابع: النزاع على بطريركية الإسكندرية:

- "الاستعمار" الكنسى والكنيسة المصرية من عام ٤٥١
199 حتى ظهور الإسلام (ديسقورس الأول إلى بنيامين الأول)..
- سياسات المقاومة والتسوية: الصراعات المبكرة مع الكنيسة
الإمبراطورية الخلقيدونية، قط وقلنصوة بيضاء، قصة تيموثاؤس
207 وتيموثاؤس.....
229 - فترة من الانقسامات الداخلية والإقليمية.....
- منافسون استعماريون جدد ونهاية الحكم البيزنطى فى مصر
259 (فترة الاحتلال الفارسى لمصر (٦١٩-٦٢٩).....
289 خاتمة: تأسيس البابوية المصرية.....
295 الملاحق.....
297 الملحق الأول: قائمة بالبابوات المصريين حتى ظهور الإسلام.....
299 الملحق الثانى: انتخاب بطاركة الإسكندرية فى الكنيسة الأولى.....
302 الملحق الثالث: بطريركية الإسكندرية غير الخلقيدونية (٤٧٧-٥٧٧م)....
305 المصادر والمراجع.....

قائمة الأشكال

- (١) قطعة من العاج تصور القديس مرقسًا مع خمسة وثلاثين من خلفائه بطاركة الإسكندرية، أوائل القرن السابع الميلادي، متحف اللوفر بباريس..... 351
- (٢) خمس قطع من العاج تصور مشاهد من حياة القديس مرقس، القرن الثامن الميلادي، متحف del Castello Sforzesco، ميلانو، إيطاليا.. 352
- (٣) رسم جداري للقديس أنثاسيوس السكندري، القرن الثالث عشر الميلادي، دير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر، مصر..... 353
- (٤) رسم جداري للقديس أنثاسيوس السكندري، القرن العاشر الميلادي، أم البريجات، الفيوم، مصر..... 354
- (٥) رسوم بإحدى المخطوطات تصور ثاوفيلوس السكندري، أوائل القرن الخامس الميلادي، مجموعة W. Goleniscev، بيتربيرج، روسيا..... 355
- (٦) رسم جداري لديسقورس السكندري، القرن الثالث عشر الميلادي، دير السريان بوادي النظرون، مصر..... 356
- (٧) رسم جداري لديسقورس السكندري، القرن الثالث عشر الميلادي، دير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر، مصر..... 357
- (٨) رسم جداري للبابا دميان (٩)، القرن الثامن الميلادي، كنيسة القديسة مريم، دير السريان بوادي النظرون، مصر..... 358
- (٩) نقش قبطي لرسالة مجمعية للبابا دميان (٥٧٨م). أواخر القرن السادس أو أوائل القرن السابع الميلادي. دير أبيفانوس (أبو فانا) بالأقصر..... 359
- (١٠) رسم جداري للبابا بطرس الأول السكندري (١٠٢٥-١٠٣٠م) دير الملاك غبريال بالفيوم..... 360

مقدمة المترجم

يسعدنى أن أقدم لقراء العربية هذا الكتاب المهم (والمثير للجدل) حول فترة مهمة من تاريخ مصر، وعلى الرغم من أن العمل ينصب فى مجمله على مؤسسة 'البابوية المصرية'، فإن منهج المؤلف وطريقته فى تناول هذا الموضوع تجعل العمل يتخطى تاريخ البابوية المصرية إلى تاريخ مصر وعلاقاتها المتعددة والمتشابكة مع دول وشعوب أخرى فى حوض البحر المتوسط، استطاع المؤلف بمهارة وحكمة و'دهاء!' أن يكتب تاريخاً حياً يجدل فيه مناحى شتى: الدين، والسياسة، والاقتصاد، والجغرافيا، والثقافة، والحشد الشعبى.

قد يصدم هذا العمل الكثيرين؛ حيث إنه يمثل قراءة نقدية غير عاطفية لتاريخ الكنيسة، ومن ثم لا يتورع الكاتب عن أن يتناول شخصاً عُمداً فى تاريخ الكنيسة، بل من أهم قديسيها، بطريقة نقدية، عندما يتناول الجانب غير الروحى فى حياتهم وسياساتهم، وبخاصة المناورات السياسية والثقافية التى ميزت تلك الفترة، ولكن مثل هذه الأعمال مطلوب بشدة، حتى لا ننغلق على قراءتنا الخاصة المتعاطفة مع تاريخنا.

وهذا العمل لا يقدم تاريخاً حولياً للبطريركية القبطية، ولكنه يتتبع كيفية تشكل هوية البطريركية المصرية، وما الأسس التى قامت عليها؟ وفى هذا الشأن تتبع المؤلف سلة من الخطابات (Discourses) رأى أنها كانت أسس تشكيل هوية وشخصية البابوية المصرية، وهى خطابات: الرسولية، والاستشهاد، والرعاية الرهبانية، والمقاومة اللاهوتية، وخلال تتبعه لهذه الخطابات بين المؤلف أن استخدام كل خطاب على حدة، كان له تاريخه الخاص، وأن كل خطاب يمكن أن يوظف بطرق مختلفة، وربما متناقضة، وفق ظروف تاريخية وثقافية معينة.

ولتحقيق هذه المهمة الشاقة كان على المؤلف أن يستخدم مناهج وأطرًا نظرية متنوعة؛ فعلى سبيل المثال وظف المؤلف نظرية (ما بعد الكولونيالية) لفهم وتفسير المقاومة اللاهوتية للقبض ضد الخلقيدونية فيما بعد مجمع خلقيدونية ٤٥١م، وذلك بتوصيف الكنيسة الخلقيدونية كمستعر "كنسى" حاول أن يفرض هيمنته على غالبية المصريين، ومن ثم نظر المؤلف إلى الكتابات اللاهوتية التي أنتجها رجال الكنيسة القبطية خلال هذه الفترة في هذا الإطار، وأعمل جهده في تفسيرها من منطلق سياسى ثقافى.

توقف المؤلف كثيرًا عند فترة البابا ديمتريوس (١٨٩-٢٣١م) باعتبارها فترة مفصلية وحاسمة في تاريخ الكنيسة القبطية، وأسهب فى تتبع خطاب "الرسولية" (أى نسبة أصول الكنيسة إلى رسل السيد المسيح)، وناقش كيفية تأسيس ديمتريوس لرسولية الكنيسة المصرية ونسبتها إلى القديس مرقس، ومن ثم يعيد المؤلف شرح وتفسير البيئة التي أنتجت فيها كتابات لاحقة تسير على هذا النهج، ومن ثم يناقش المؤلف قضية الفرق المسيحية الأخرى التي ظهرت آنذاك، وكانت لها رؤى مسيحية مختلفة (مثل الغنوصية)، تمكنت المؤسسة الرسمية (الكنيسة) من تهميشها، وخلق توجه رسمى متفق عليه للإيمان الأرثوذكسى. وفى هذا الإطار يقدم المؤلف تاريخاً لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية، ليس كمؤسسة علمية، ولكن كمؤسسة سلطة يسعى البطاركة للسيطرة عليها كأسلوب من أساليب توطيد سلطاتهم. نال خطاب المقاومة اللاهوتية اهتمامًا كبيرًا أيضًا، ومن ثم كان على المؤلف أن يتحرك فى أنحاء مختلفة لتتبع رعى الجدل اللاهوتى المحتدم وخلفياته السياسية والاقتصادية والثقافية عبر مدن وقرى الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وهكذا يسير الكتاب فى معظم صفحاته فى تقديم قراءة نقدية لتاريخ البابوية المصرية، مستعينًا بكم كبير ومتنوع من المصادر والدراسات، كان من أهمها قطع فنية متناثرة فى متاحف عدة، حاول من خلالها أن يعيد تجميع الصورة، ويدمجها فى السياق العام لتاريخ تلك الفترة.

وصف المؤلف رحلته مع هذا العمل بأنها رحلة "حج" مع باباوات الإسكندرية، ولكن هذا الوصف لا ينطبق على هذا العمل؛ حيث الحج يُقصد به التبرك والدعاء في سكون وإذعان، ولكن هذه الرحلة مع الباباوات لم تكن على هذا النحو، بل كانت بمثابة إعادة النظر في مزارات رحلة الحج هذه، ومسارها!

تكمن أهمية هذا العمل في الكم الهائل من المصادر والمراجع التي يقدمها عند كل قضية يتناولها، ولذلك يشكل هذا العمل ببليوجرافية شاملة تغطي هذه الفترة، باستثناء الكتابات العربية، ومن ثم كان اهتمامي الفائق بهذه الحواشي ليستفيد منها من يتطلع إلى مزيد من البحث والدراسة.

... يجب أن أشير إلى أن العمل مشحون بمصطلحات لاهوتية وكنسية وفلسفية، وبالأكثر أسماء لشخصيات شهيرة على الصعيد المسكوني، وكانت المهمة شاقة وعسيرة في كيفية التعامل مع الأسماء (على وجه الخصوص)؛ حيث إن الفترة المبكرة من تاريخ الكنيسة حتى عام ٤٥١م، هي تراث مشترك لمعظم المسيحيين، وتباينت بشكل كبير طريقة كتابة الأسماء والفرق المختلفة؛ حيث تتعدد الكتابات العربية في كنائس ومذاهب عدة في المنطقة العربية، بل حتى داخل البلد الواحد (مصر على سبيل المثال) تتعدد طرق كتابة الأسماء وفقاً للمذهب العقدي، وعلى ذلك اخترت أن ألتزم بطريقة كتابة الأسماء وفقاً لأقدم نص عربى أنتج في الكنيسة المصرية وهو كتاب تاريخ البطارقة.

أمل أن يسهم هذا الكتاب في إثراء المناقشة حول هذه الفترة المهمة من تاريخ مصر.

مجدى جرجس

مقدمة المحررين

يمثل القبط أتباع الكنيسة المصرية الأرثوذكسية أكبر طائفة مسيحية الآن فى الشرق الأوسط، لقد احتقت الكنيسة القبطية خلال تاريخها الطويل، بسلسلة نسب ممتدة لأساقفة الإسكندرية، الذين حملوا لقب بطريرك أو بابا، ولقب "بابا" مشتق بالأساس من الكلمة اليونانية 'باباس' *papas*، التى تعنى "أبا". أصبح لقب "بابا" لقباً رسمياً شرفياً لرئيس أساقفة الإسكندرية منذ منتصف القرن الثالث الميلادى، حدث ذلك قبل نحو خمسين عاماً من استخدام هذا اللقب لرئيس أساقفة روما - وفقاً لأول دليل على استخدامه كلقب فى روما. وقد تعدد وتبدل حكم مصر خلال ألفى العام الماضيين: من الرومان إلى البيزنطيين ثم الفرس، والعرب والعثمانيين، والفرنسيين، والإنجليز، وأخيراً الحكم المصرى، وخلال كل هذه التقلبات والمتغيرات ظل وجود وتمثيل البطارقة القبط رمزاً للاستمرارية التاريخية للكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ويطرح هذا التمثيل سؤالاً أساسياً حول الكيفية التى تشكلت بها الهوية القبطية الدينية والثقافية، وعلاقتها بالقيادة الكنسية، كيف أدى تاريخ البطارقة المصريين دوراً فعالاً كصرح وعلامة مميزة للهوية المسيحية فى مصر؟

تزايد الاهتمام بالتراث الثقافى القبطى خلال العقود الأخيرة، وبالفعل شهد النصف الثانى من القرن العشرين تقدماً ملحوظاً فى دراسة المسيحية المصرية، ولقد كان لاكتشاف المكتبة الغنوصية فى نجع حمادى، ومخطوطاتها المكتوبة باللغة القبطية دور مهم فى تشجيع كثير من الباحثين على دراسة اللغة القبطية والأدب القبطى، كما أسهمت المعارض العديدة للفن القبطى التى أقيمت فى مدن كبرى مثل: فيينا، باريس، ميونيخ، جنيف، زيوخ - فى زيادة الاهتمام بين غير

المختصين بمواد الثقافة القبطية بمصر، علاوة على ذلك قد اكتشفت بقايا أثرية ووثقت بعناية، في مواقع متعلقة بالرهبة المصرية، وبمواقع المزارات، تشمل: أبو مينا، ومنطقة كيليا، وأتريب، والنقلون، وأنصنا، وإسنا، كما كان لتطبيق طرق حديثة في الترميم والصيانة في عدد من الأديرة المصرية دور في اكتشافات جديدة لرسوم جدارية قبطية جميلة، كان آخرها جداريات بدير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر، وأخرى بدير السريان بوادي النطرون، من ناحية أخرى كان لتأسيس الجمعية الدولية للدراسات القبطية، وظهور الموسوعة القبطية - أثر كبير في تقدم المعرفة بالثقافة القبطية بين الباحثين في هذا المجال.

ومع ذلك، وعلى الرغم من كل هذه العوامل المهمة، فإن من دواعي الدهشة أن الدراسات الخاصة بتاريخ القبط عامة، وبتاريخ كرسي الإسكندرية - خاصة - ما زالت جد قليلة ونادرة، إن آخر معالجة تاريخية شاملة لقادة الكنيسة المصرية من العصور الأولى وحتى العصر الحديث يعود تاريخها إلى عام ١٨٤٧م!! وهي دراسة J. M. Neale, *The Patriarchate of Alexandria* (بطريركية الإسكندرية)، لقد حدث تغيير كبير، خلال القرن والنصف الماضيين، بعد نشر دراسة Neale في تطبيق المناهج التاريخية، وظهرت مصادر جديدة قيمة.

المصدر الأساسي الكلاسيكي لدراسة تاريخ بطاركة الكنيسة القبطية هو الحولية العربية "تاريخ البطاركة"، وهو تجميع متسلسل تم في فترات متعددة لسير (تشمل مصادر تاريخية وتقاليد) كل بطريرك من بطاركة الإسكندرية. وبالرغم من أن كتاب التاريخ العربي للبطاركة قد بدأ تحريره في القرن الحادي عشر الميلادي، فإن تقليد كتابة سير البطاركة وإضافتها إلى النص الأصلي استمرت، حتى إن الكتاب يصل بسير البطاركة إلى القرن العشرين، بالطبع هذه الحولية ستكون مصدراً تاريخياً قيماً للمجلدات الثلاثة لهذه السلسلة - ولو أنه يمثل مشكلة في بعض الأحوال، ولكن هدف هذه السلسلة ليس إعادة نشر كتاب سير البطريركية

أو تنقيح محتوياته وإعادة هيكلته، وإذا قمنا بذلك فعلاً، نكون قد أضعنا فرصة ذهبية لإنتاج قراءة جديدة نقدية لهذا التاريخ، والوقت الآن مناسب لمعالجة جديدة تعتمد على المنجزات الحديثة لمنظومة العلوم والمعارف، التى تشمل علم اللاهوت، والتاريخ الاجتماعى، وعلم البردى، والآثار، والفنون، والدراسات الأدبية، والنقد الأيدولوجى والثقافى.

هذا الكتاب: "بابوات مصر: تاريخ الكنيسة القبطية وبطاركتها من القديس مرقس حتى البابا شنودة الثالث" يمثل هذه المحاولة. تعتمد المجلدات الثلاث لهذه السلسلة على خبرة ومعرفة باحثين كرسوا جهودهم لدراسة المسيحية فى مصر، ومن خلال معيشتهم وعملهم فيها ألفوا عن حب المكونات الثقافية والحياة المؤسساتية للكنيسة القبطية. المجلد الأول "تاريخ البابوية القبطية من بداياتها حتى ظهور الإسلام فى القرن السابع الميلادى"، يقوم بكتابته ستيفين ديفيز، وهو يُدرس حالياً المسيحية فى أواخر العصور القديمة، بقسم الدراسات الدينية بجامعة ييل بالولايات المتحدة الأمريكية، والمجلد الثانى من هذه السلسلة، الذى يغطى الفترة من ظهور الإسلام وحتى العصر العثمانى وتولاه مارك سوانسون - خبير فى التراث العربى المسيحى اللاهوتى - وهو يدير برنامج الدراسات الإسلامية، ويُدرس تاريخ الكنيسة المبكر والوسيط بمعهد لوثر بمينابوليس بالولايات المتحدة الأمريكية، والمجلد الثالث حول البابوية القبطية فى العصر الحديث، منذ العصر العثمانى وحتى الوقت الحاضر، قام بكتابته ثلاثة باحثين: مجدى جرجس (دكتوراه من جامعة القاهرة) متخصص فى المصادر الوثائقية القبطية فى العصر العثمانى؛ مايكل شيللى المدير السابق للدراسات العليا بالمعهد اللاهوتى الإنجيلى بالقاهرة، ومتخصص فى تاريخ العلاقات المسيحية الإسلامية، ونللى فان دورن أستاذ الدراسات الدينية بجامعة فالبريسو بالولايات المتحدة الأمريكية، والمتخصصة فى الدراسات الإسلامية، والتاريخ الحديث للكنيسة القبطية. إن الطبيعة التعاونية لهذه

السلسلة قُصد منها تعظيم الاستفادة من خبرة كل باحث في الفترة المتخصصة فيها، وفي نفس الوقت أيضاً المبادرة لخلق مجال تتلاقح وتتجاوز فيه تخصصات بينية مختلفة لدراسة المسيحية في مصر.

نأمل أن تستقطب هذه المجلدات الثلاثة التي كتبها خبراء أكاديميون، ولكن بأسلوب جذاب - اهتمام قطاع عريض من القراء، ويستفيدون منها، آملين أن يشمل باحثين، ومدرسين، وطلاباً، وأيضاً أشخاصاً مهتمين بمعرفة أكثر عن القبط في مصر.

أخيراً، وبصفتنا محرري هذه السلسلة نود أن نعبر عن شكرنا لمطبعة الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وبصفة خاصة Neil Hewison و Mark Linz لسعة أفقهم وإيمانهم الشديد بهذا المشروع، وهذا العمل يقف شاهداً على حرفيتهم العالية، وتفانيهم في عملهم.

ستيفن ديفيز

جودت جبره

٦ نوفمبر ٢٠٠٣

تمهيد

يمثل هذا الكتاب: البابوية القبطية المبكرة المجلد الأول من سلسلة تتكون من ثلاثة مجلدات حول بابوات مصر، التي ستغطي تاريخ بطريركية الإسكندرية (البابوية المصرية) منذ بداياتها وحتى الوقت الحاضر، عصر البابا شنودة الثالث، وكما ذكر في مقدمة المحررين، فقد تأخر إنتاج مثل هذه الدراسة لوقت طويل، فأحدث معالجة متكاملة حول هذا الموضوع باللغة الإنجليزية هي دراسة J. M. Neale "بطريركية الإسكندرية" التي طبعت منذ أكثر من قرن ونصف في عام ١٨٤٧م^(١).

وفيما يتعلق بالفترة الزمنية موضع الدراسة في هذا المجلد الأول - سنواجه فجوة مماثلة في تاريخ الدراسات التي تناولتها. قدم إدوارد ر. هاردي في كتابه "مصر المسيحية، الكنيسة والناس: المسيحية والقومية في بطريركية الإسكندرية، ١٩٥٢" - دراسة تفصيلية حول الكنيسة المصرية وبطاركتها في الفترة المبكرة، ويركز بشكل خاص على الفترة ٣٢٥ - ٦٤١م. ومع ذلك، فقد مضى على كتابه أكثر من خمسين عاماً، ومن ثم يعتبر قديماً في منهجه ومصادره^(٢). اختار الباحثون الآخرون العاملون في هذا المجال، إما التخصص الشديد أو التعميم

(1) J. M. Neale (*The Patriarchate of Alexandria* (2 volumes; London: Joseph Masters, 1847)

(2) Hardy, *Christian Egypt: Church and People: Christianity and Nationalism in the patriarchate of Alexandria* (New York: Oxford University Press, 1952).

بيدو هاردي - إلى حد ما - متسرعا في أحكامه في نظريته حول "القومية" المصرية التي ظهرت في القرن الرابع وحتى القرن السابع الميلادي. لمعالجة أكثر دقة لهذه القضية: انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

الواسع؛ فبعضهم اختار أن يركز بشكل ضيق على قرن محدد من تاريخ بطريركية الإسكندرية^(١)، والبعض الآخر بالغ في التعميم، وأخذ على عاتقه أن يحكى تاريخ المسيحية في مصر في الفترة المبكرة، دون التركيز بشكل رئيسي على الدور القيادي للبابوات القبط^(٢)، في هذا الكتاب سأحاول أن أسد هذه الفجوة بتحليل معمق لتطور البابوية القبطية منذ بداياتها وحتى ظهور الإسلام، كيف تطور الكرسي البابوي، كمؤسسة اجتماعية ودينية، خلال الستة القرون والنصف الأولى من تاريخه؟ كيف تعكس التطورات التي شهدتها بطريركية الإسكندرية، والتطورات الأوسع التي شهدتها الكنيسة المصرية ككل بنية سلطتها، وطرق التواصل، بالإضافة إلى تطور هويتها الاجتماعية والدينية؟

هدفي ببساطة من هذا الكتاب ليس إنتاجاً تاريخياً نقدياً لتواريخ وأحداث وشخصيات هامة. وما أخشاه أن مثل هذا المنهج سيخطف الأبصار، وتتحنى له الهامات (ويشملني هذا الأمر أيضاً). على العكس من ذلك أنا مهتم بكتابة ما يمكن أن أسميه تاريخاً استطرادياً للبابوية المصرية، تاريخاً يأخذ في اعتباره الكيفية الخطابية والاجتماعية التي تشكلت (تكونت) بها بطريركية الإسكندرية في ظروف وأوقات مختلفة من تاريخها. وحديثاً أولى الباحثون المهتمون بدراسة المسيحية في أواخر العصور القديمة - اهتماماً وتقديراً كبيراً - لدور طرق الخطاب المختلفة

(1) Jean Maspero's fine monograph, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des églises jacobites (518-616)* (Paris: Édouard Champion. 1923).

ولكن ماسبيرو يركز فقط على مواد كانت ذات قيمة منذ قرن مضى في دراسته للقرن السادس وأوائل القرن السابع.

(١) انظر على سبيل المثال:

C. Wilfrid Griggs (*Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 CE* (Leiden: E. J. Brill, 1990)

بالرغم من أنه تطرق مراراً إلى الدور القيادي لأساقفة الإسكندرية، فإنه كرس نفسه لمهمة أكبر لحكى تاريخ المسيحية في مصر منذ أصوله الأولى المدونة وحتى مجمع خلقيدونية في العام ٤٥١م.

(التي يتحدث بها الناس) فى تشكيل إدراكهم الخاص بهويتهم الاجتماعية والدينية^(١)؛
ففى إطار الجماعات الاجتماعية يمكن أن تقوم الخطابات بأدوار مختلفة؛ مثل
التفاوض حول علاقات القوى وهياكل السلطة، وتثبيت قيم وممارسات مشتركة،
وتعريف حدود الطائفة (الجماعة).

ومن ثم، فى دراسة بطريكية الإسكندرية المبكرة سافحص المصادر
ليس فقط لمعرفة ما قام به البطارقة كقادة، ولكن لفهم الكيفية التى تمثلت من
خلالها قيادتهم وأحداث حياتهم، أو - فى حالة كتاباتهم الخاصة - كيفية تعبيرهم
عن أنفسهم، هذه الإستراتيجيات التمثيلية مشحونة بقيمة ثقافية، وفى هذا السياق
يمكن أن نطرح أسئلة حول طرق تصوير ووصف البطارقة أدبياً وفنياً، وكيف أنها
تعكس ظهور اهتمامات اجتماعية ولاهوتية داخل الكنيسة القبطية؟ بمعنى آخر:
كيف شكلت مثل هذه الخطابات المتضمنة فى الأعمال الأدبية والفنية طريقة فهم
الكنيسة لنفسها ولقاداتها؟ فى هذا الكتاب سأناقش وأدل على أن طرق وصف
وتصوير البطارقة لأنفسهم وطرق وصف وتصوير طريقة قيادتهم من قبل
الأجيال اللاحقة - تتضمن عناصر غاية فى الأهمية حول تشكيل الهوية
(أو الهويات) المصرية المسيحية فى أواخر العصور القديمة.

(١) حول الوظائف "الأدائية" و"اللفظية" للحديث الاستطاردى، انظر:

Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), esp. 79-117.

هناك عمل رائد فى تطبيق تحليل الخطاب فى دراسة المسيحية فى أواخر العصور القديمة.

وهو عمل:

Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1991)

حول العلاقة بين الخطاب والهوية فى أواخر العصور الوسطى، انظر، أيضاً:

Richard Miles, "Introduction," in *Constructing Identities in Late Antiquity* (London and New York: Routledge, 1999), 1-15.

شكر وتقدير

لقد كان هذا الكتاب بمثابة رحلة حج كريمة، بدأت في القاهرة، واكتملت في نيو هافن بولاية كونيتيكت، أثرها زملاء - حجاج - في كلتا المحطتين، فكرة كتابة كتاب (ألت لتصبح سلسلة من ثلاثة مجلدات) حول باباوات مصر نبتت من خلال حوارات مع Neil Hewison و Mark Linz في مطبعة الجامعة الأمريكية بالقاهرة في ربيع ٢٠٠١. وفي المقام الأول أود أن أقدم شكرى لهم (مع المحررين الآخرين بمطبعة الجامعة الأمريكية بالقاهرة)، وأعبر عن امتناني لسعة أفقهم ومرونتهم، وتوجيههم خلال المراحل المختلفة للوصول بهذا العمل إلى شكله الحالي.

وإنى لمدين أيضا لأخريين شاركوني حوارات قيمة في أثناء عملى في هذا الكتاب، بحثاً وكتابة. وبصفة خاصة لا بد من ذكر زميلى في تحرير هذه السلسلة جودت جبرة، وأيضاً المشاركين الآخرين في هذه السلسلة: مارك سوانسون، مجدى جرجس، مايك شيللى، ونللى فان دورن - هاردر. حواراتنا التليفونية، خلال جلسة شاي، أو طعام - كان لها الأثر الكبير في تدعيمى وتشجيعى، وأنا أتطلع إلى مزيد من العمل المثمر معا في المستقبل. فى المراحل الأخيرة من الكتابة والمراجعة، قرأ كل من مارك سوانسون، ديل مارتين، بنتلى لايتون، بول ديلى، وجودت جبرة، العمل كاملاً، وقدموا تعليقات واقتراحات تفصيلية.

كان لعيونهم الناقدة وخبراتهم العلمية أبلغ الأثر في إخراج الكتاب فى شكله النهائى على هذا النحو.

وأخيراً، كل التقدير لتلاميذى وزملائى بالمعهد اللاهوتى الإنجيلى بالقاهرة،
وبجامعة ييل يستحقون أيضاً التقدير؛ فطالما أمدونى برؤى متجددة (أو ارتباك
مطلوب!) ساعدنى على الحفاظ على حيوية منهجى فى التعامل مع هذه المادة.

من بين كل هؤلاء الأصدقاء والزملاء أود أن أخص زوجتى جينى،
وهى أكثر من أعتز دوماً بمشاطرتها الحوار فى الأمور الشخصية والمهنية.
بوقتها ومهارتها كمصحح، وصبرها كمستمع مصحح، ساعدت زوجها خلال المراحل
الصعبة فى رحلة حجه مع البابوات، وأنى بكل الحب أهدى لها هذا الكتاب.

ستيفين ديفيز

نيو هافن، كونتيكيت

٦ نوفمبر، ٢٠٠٣

قائمة المختصرات

- ACO** Acta conciliorum oecumenicorum, ed. E. Schwartz. Berlin: Walter de Gruyter, 1924–1940.
- ACO²** Acta conciliorum oecumenicorum. Second series. Berlin: Walter de Gruyter, 1984– .
- ANF** Ante-Nicene Fathers, ed. A. Roberts and J. Donaldson. Buffalo: Christian Literature, 1885–1896. Repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1951–1956.
- CSCO** Corpus scriptorum christianorum orientalium, ed. J.-B. Chabot et al. Paris: Reipublicae; Leipzig: Harrossowitz, 1903– .
- CSEL** Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vienna: Geroldi, 1866– .
- FC** Fathers of the Church. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1947– .
- GCS** Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie, 1897– .
- HE** Historia ecclesiastica (= Ecclesiastical History)
- NPNF** Nicene and Post-Nicene Fathers, ed. P. Schaff et al. 2 series. New York: Christian Literature, 1887–1894. Repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952–1956.

- PG** Patrologia Graeca, ed. J.-P. Migne. 162 volumes. Paris, 1857–1886.
- PL** Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne. 217 volumes. Paris, 1844–1864.
- PO** Patrologia Orientalis, ed. R. Graffin and F. Nau. Paris: Firmin-Didot, 1907–1922.
- SC** Sources chrétiennes, ed. H. deLubac, J. Daniélou, et al. Paris: Cerf, 1942– .
- TU** Texte und Untersuchungen. Berlin: Akademie, 1883– .

الفصل الأول

خلافة القديس مرقس
التقاليد الرسولية وأصول الكنيسة المصرية
(من القديس مرقس حتى البابا ديومتريوس)

يحتفظ متحف اللوفر بباريس بقطعة من العاج تعود إلى أوائل القرن السابع الميلادي (انظر اللوحة رقم ١)^(١)، تصور القديس مرقس الإنجيلي جالساً على كرسيه في المقدمة ومحاطاً بمجموعة من الأساقفة المجتمعين معاً تحت بوابة المدينة، وفي الخلفية أشكال صغيرة لشخص بشري يستندون على نوافذ وشرفات منظر مصغر للمدينة - صورة مساكن مدينة الإسكندرية في أواخر العصور القديمة - يسترقون السمع والنظر إلى الجمع المقدس المحتشد أسفلهم.

تتقل هذه القطعة الفنية السكندرية التي نحتت عشية الفتح العربى لمصر للمشاهد إحساساً مجسداً حياً ببروز الهوية الذاتية الناشئة للكنيسة القبطية وبطاركتها، خلال الستة القرون والنصف الأولى من وجودها. يظهر القديس مرقس على رأسه هالة القداسة، وحجمه مكبر مقارنة بباقي الشخصيات، جالساً مكرماً وعلى الكرسي الرسولي، ممسكاً بإنجيله بيسراه، رافعاً يده اليمنى بإشارة البركة، يعتبر القديس مرقس هذا - وفقاً لتقاليد الكنيسة - مؤسس الكنيسة المصرية، وأول أسقف في سلسلة من الأساقفة (المعروفين أيضاً ببطاركة أو بابوات الإسكندرية) سيخلفوه في قيادة الكنيسة، وفي هذا الفصل ستكون التقاليد المسيحية المبكرة التي تحدثت عن شهرة القديس مرقس بأنه مؤسس كنيسة الإسكندرية، ستكون لها أولية المناقشة.

(1) Ivory relief, Musée du Louvre, inv. OA.3317; W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 3rd edition (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1976), 96-97, no. 144; K. Weitzmann, *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1979), 544-546, no. 489; Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997), 200-201, figs. 21a-b, and 247; H. Leclercq, "Alexandrie, Archéologie," in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. F. Cabrol (Paris: Letouzey et Ané, 1907), I.1119-1120, fig. 273.

يفهم من وجود الخمس والثلاثين أسقفًا، في قطعة متحف اللوفر، الوافين كخورس على شكل نصف دائرة حول القديس مرقس - أنهم يمثلون خلفاءه التاليين كبطاركة - أو بابوات^(١) - للإسكندرية، ولقد ساعد عدد الأساقفة المصورين هنا، الباحثين عن تاريخ هذا الأثر، ورجحوا زمن عمله إلى عصر البابا أنسطاسيوس السادس والثلاثين (٦٠٧-٦١٩م)، أو ربما نحت هذا العمل بمناسبة وفاته، وتجليس خليفته البابا أندرونيقوس في عام ٦١٩م، والجدير بالملاحظة أن الفنان الذى نحت هذه القطعة العاجية صور خلفاء الكرسي المرقسي وكأنهم يقلدون القديس مرقس الإنجيلي حرفيًا، فالذين على يسار القديس مرقس (على يمين المشاهد للصورة) يمكسون نسخاً من إنجيل مرقس بأيديهم اليسرى (كما يفعل هو)، والذين على يمينه يرفعون أيديهم بإشارة صامئة بالبركة المقدسة (كما يفعل هو)، ومن ثم فسلطة البطاركة المصريين، خلال تاريخ الكنيسة القبطية نفهم - وما زالت - على أنها مستمدة من تقليد فضائل القديس مرقس، ومن ارتباطها بسلسلة نسب مباشر للخلافة الرسولية.

يبدأ هذا الكتاب بالتعقيب عن الأيدولوجيات الكنسية الكامنة في هذا العمل الفني، الذى يعود إلى التاريخ المبكر للبابوية المصرية، لم تعكس القصص المتعلقة بتأسيس القديس مرقس لكنيسة الإسكندرية، والخطابات الخاصة بالخلافة الرسولية والسلطة البابوية، التصور الذاتى للكنيسة القبطية فى أواخر العصور القديمة فقط، بل ساعدت أيضاً على تشكيل تلك الهوية بطريقة حاسمة، كيف ومتى تطورت هذه

(١) لقب "بابا" (باللغة اليونانية "باباس" *papas*. التى تعنى "أباً") استخدم فى وقت ما من القرن الثالث للإشارة إلى أسقف الإسكندرية، وأقدم مثل لاستخدامه ظهر فى كتابات ديونسيوس الإسكندري (٢٤٧-٢٦٤)، حسبما حفظه لنا يوسابيوس، Eusebius, *HE* 7.7.4 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 644). وخلال الستة القرون والنصف الأولى من تاريخ الكنيسة المصرية صار لقباً "بابا" و"بطريرك" يستخدمان بشكل متبادل كألقاب شرفية لرئيس أساقفة الإسكندرية.

الروايات والخطابات؟ وماذا تخبرنا عن كيفية رؤية الكنيسة في الإسكندرية (وبقية مصر) لدورها القيادي؟ وكما ذكرت في تمهيد هذا الكتاب، فإنني أكرر أن موضوع هذا الكتاب ليس عن بطارقة الإسكندرية أنفسهم، بل عن تطور العلاقة بين البطارقة وبين كنيستهم، وبشكل أكثر دقة عن الخطابات المحيطة بالبطارقة (في المصادر التاريخية، والطقسية وكتب السير)، وما تخبرنا به عن الهوية المتطورة لقيادة الكنيسة المصرية وعلاقتها بوضعها المحلي.

وفي هذا السياق، فإنه من المهم ألا نتجاهل تلك الصور الصغيرة لهؤلاء الذين يظهرون في خلفية أفق المدينة، في قطعة متحف اللوفر، الواقع أن مهمتنا في هذا الفصل، وفي كل هذا الكتاب - أن نضع أنفسنا كمؤرخين في نسيج هذا المشهد السكندري؛ لننتقل شرفاتهم، وننظر معهم إلى أسفل، ونسترق السمع لهمسات المجتمعين تحت بوابة المدينة، هذه الخطابات (الهامسة) - المتضمنة في رسائل خاصة (وعامة)، وسير الشهداء والقديسين، وزخارف المخطوطات، وبالطبع التواريخ "الرسمية" للكنيسة - ستخبرنا بالكثير عن نشأة البابوية القبطية في أواخر العصر القديم في مصر، وستخبرنا بالأكثر عن الكيفية التي تشكلت بها هوية الكنيسة القبطية فيما يتعلق بقادتها.

التقايد الخاصة بالقديس مرقس وتأسيس الكنيسة المصرية

يرى القبط - وفقاً للتقاليد - أن القديس مرقساً الإنجيلي هو مؤسس كنيستهم، وأول بطريرك في سلسلة بطاركة الإسكندرية، ولكن ماذا نعرف عن مرقس كشخصية تاريخية؟ ماذا تشهد به المصادر المسيحية المبكرة حول ارتباط مرقس بكنيسة الإسكندرية الأولى؟ وأخيراً، كيف نستفيد من دراسة تطور هذه التقاليد، لنعرف أكثر عن الهوية الناشئة لبطاركة الإسكندرية كخلفاء للقديس مرقس؟

البحث عن مرقس، الشخصية التاريخية:

بالرغم من أن كتابات العهد الجديد (الإنجيل) تعطينا بعض المعلومات عن مرقس، فإنها لا تربط بشكل مباشر بينه وبين البعثة التبشيرية المسيحية المبكرة إلى الإسكندرية، وحقيقة الأمر أنه لا يوجد أي ذكر لهذه البعثة التبشيرية في العهد الجديد نفسه، مرقس (المعروف أيضاً في سفر أعمال الرسل باسم يوحنا مرقس)^(١) كان مرافقاً للمبشرين المسيحيين الأوائل: بولس وبرنابا، وتنتضح بجلاء العلاقة القريبة التي تربط مرقساً ببرنابا، بما فيها علاقات أسرية؛ فيُعرف مرقس في الرسالة إلى كولوسي على أنه "ابن أخت برنابا" (الرسالة إلى كولوسي ٤ : ١٠).

(١) انظر على سبيل المثال: سفر أعمال الرسل ١٢: ١٢، و ١٢: ٢٥ (يوحنا الذي اسمه الآخر مرقس)، أعمال الرسل ١٥: ٣٧ (يوحنا المدعو مرقس)، وأعمال الرسل ١٣: ٥، و ١٣: ١٣، يشير إليه ببساطة على أنه "يوحنا".

يتضح في الأحداث المسجلة في سفر أعمال الرسل أن مرقسًا رافقًا أولاً بولس وبرنابا في رحلتهم الأولى إلى سلوكية وقبرص كخادم مساعد "وكان معهما يوحنا خادمًا" (سفر أعمال الرسل ١٣: ٥)، ثم بعد ذلك سافر معهم إلى بمفيلية في آسيا الصغرى (الآن تركيا)، وهناك تركهم وعاد إلى أورشليم (سفر أعمال الرسل ١٣: ١٣). سببت مغادرة مرقس بمفيلية وعودته إلى أورشليم، في وقت لاحق - توترًا داخل جماعة الرسل، ويسجل كاتب سفر الأعمال أن بولس اقترح على برنابا أن يقوموا برحلة تبشيرية ثانية لينتقدوا الكنائس، فأراد برنابا أن يصطحب معه مرقسًا ثانية، فرفض بولس بشدة أن يأخذ مرقسًا معهما "الذى فارقهما في بمفيلية، ولم يذهب معهما للعمل" (سفر أعمال الرسل ١٥: ٣٦-٤١، وخاصة الآية رقم ٣٨)، وكنيجة لهذا الاختلاف اختلف بولس وبرنابا؛ فأخذ برنابا مرقسًا معه ثانية إلى قبرص، بينما عاد بولس إلى سوريا وكليكية (سفر أعمال الرسل ١٥: ٣٩-٤٠). رواية سفر الأعمال لا تقدم لنا أية معلومات إضافية عن دور مرقس في البعثات التبشيرية المسيحية الأولى^(١).

يرتبط أيضًا اسم مرقس ببطرس الرسول أحد تلاميذ السيد المسيح، حسبما ورد في نصوص العهد الجديد، ومصادر مسيحية مبكرة أخرى؛ ففي التحية الختامية لرسالة بطرس الأولى (٥: ١٣) يبعث الكاتب إلى قرائه تحيات وسلام من مرقس^(٢)، ربطت التقاليد المسيحية الأولى حول كتابة إنجيل مرقس، بين مرقس

(١) يصف بولس في إحدى رسائل الأصلية (الرسالة إلى فليمون ٢٤) مرقسًا كواحد من "العاملين معه". وفي رسالتين أخريين منسوبيتين لبولس. ولكن ربما كتبت بواسطة تلاميذ من الجيل الثاني (الرسالة إلى أهل كولوسي ٤: ١٠-١١، و الرسالة الثانية إلى تيموثاوس ٤: ١١) يشيد بمرقس بصفته أحد الذين كانوا نافعين لبولس في خدمته.

(٢) بما أن اسم مرقس كان شائعًا في العالم الروماني القديم؛ لذا تساءل بعض الباحثين عما إذا كان اسم مرقس المذكور في رسالة بطرس الأولى. وهو نفسه مرقس المذكور في سفر أعمال الرسل، انظر على سبيل المثال:

D. E. Nineham, *St. Mark* (Harmondsworth: Penguin Books, 1963), 39).

ويبدو من الصعوبة حسب هذه المسألة في ضوء المعلومات القليلة الواردة في أسفار العهد الجديد.

وشخصية بطرس أيضاً، وبالرغم من أن كاتب الإنجيل الثاني لم يُعرف مطلقاً، أو يصرح باسمه، في العمل نفسه. فإن التقاليد المبكرة على الأقل منذ بدايات القرن الثاني الميلادي - تنسب كتابة هذا الإنجيل إلى مرقس^(١)، وظهر هذا التقليد الخاص بنسبة الإنجيل الثاني إلى مرقس لأول مرة في كتابات بابيلاس (Papias) أسقف هيرابوليس (١٢٠-١٣٠م)^(٢)؛ حيث يصف بابيلاس قيام مرقس، على الرغم من أنه لم يكن شاهد عيان لحياة المسيح، بدور "المترجم" أو "الناطق بلسان - المفسر" بطرس وهو يكتب هذا الإنجيل^(٣)؛ يقول بابيلاس: إن مرقساً "سجل بشكل دقيق - ولكن بغير نظام - الأشياء التي قالها أو فعلها السيد المسيح"، وهو بذلك قد اتبع نفس نهج بطرس "الذي اعتاد على تأليف تعليمه للاستخدام العملي، وليس في شكل ترتيب منظم لأقوال السيد المسيح"، وما زال النقاش يدور حول ما قدمه لنا بابيلاس وما إذا كان دليلاً يعول عليه حول عمليات كتابة الإنجيل الثاني وطريقة ترتيبه^(٤). والحقيقة أن أحد الباحثين قد اقترح تفسيراً مفاده: أن اهتمام

(1) Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26* (Word Biblical Commentary, Volume 34A; Dallas: Word Books, 1989). xxvii-xxviii.

يقول كل من Bo Reicke و Martin Hengel: استناداً على أدلة بردية مسيحية قديمة. بأن عنوان الإنجيل "بحسب مرقس" يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا الإنجيل يعود تاريخه إلى أوائل القرن الثاني على أقل تقدير:

(M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, trans. J. Bowden (Philadelphia: Fortress, 1985), 64-72; B. Reicke *The Roots of the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1986). 150-157, 161-166).

(2) Papias of Hieropolis, *The Sayings of the Lord Explained*, cited by the fourth-century historian Eusebius. *IIE* 3.39.15 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 290-292.

(٣) يدعى أيضاً الفيلسوف السكندري المسيحي والغنوصي ياسيليدس (كان نشطاً حوالي ١٣٢-١٣٥م) بأن معلمه جلاوكيس Glaucias كان "مفسراً لبطرس":

(*hermêneus Petrou*: Clement of Alexandria, *Stromata* VII.17.106.4 (ed. O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu, 4th edition, volume 3 (Berlin: Akademie-Verlag, 1985). 75); also Bentley Layton, "The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought," *Representations* 28 (1989), 135-151.

(٤) حوى ملخصاً لمجمل الآراء المختلفة حول شهادة بابيلاس، انظر: R. Guelich, *Mark*, xxvii.

بابيلاس الأساسي كان منصباً على الدفاع عن مصداقية رواية مرقس للأحداث، وذلك يربط دوره كمفسر مقرب جداً إلى بطرس، ومن ثم إعطائه صفة مصدر رسولي^(١).

ومع ذلك يظهر هذا التقليد حول دور مرقس كمساعد ومفسر لبطرس، في كتابات مسيحية أخرى في القرن الثاني الميلادي؛ حيث يُربط بشكل أكبر بين كتابة مرقس لإنجيله وبعثة بطرس التبشيرية في روما. يصف إيريناوس أسقف ليون (Irenaeus of Lyons) في كتابه "ضد الهرطقة" (١٨٠-٢٠٠ م تقريباً) ما حدث في روما بعد موت بطرس، قائلاً: "مرقس تلميذ ومفسر بطرس، قد سلمنا أيضاً في شكل مكتوب الأشياء التي بشر بها بطرس"^(٢). وحفظ أكليمنضس السكندري (حوالي ١٦٠-٢١٥ م) تقليداً آخر مختلف، يقال فيه: إن مرقس قد كتب إنجيله في روما، وفي حياة بطرس، كسجل لتبشير بطرس^(٣)، ربما اعتمدت الروايتان المسجلتان في هذين المصدرين على تقليد مبكر وجد في عمل بابيلاس، وتمثل التطورات اللاحقة لهذا التقليد التي تجعل إنجيل مرقس أكثر ارتباطاً بالمكانة الرفيعة لكنيسة بطرس في روما^(٤).

(1) R. P. Martin, "Mark, John," in *The International Standard Bible Encyclopedia*, Volume 3, revised edition (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1986) 260.

ويعتقد مارتن أن بابيلاس كان يبنى استدلاله ببساطة على معلومات وردت في العهد الجديد حول ارتباط مرقس ببطرس؛ (انظر على سبيل المثال: أعمال الرسل ١٢: ١٢؛ حيث يزور بطرس منزل والد مرقس، وكذلك رسالة بطرس الأولى ٥: ١٣).

(2) Irenaeus, *Against Heresies* 3.1.1; ed. N. Brox (Fontes Christiani 8.3; Freiburg: Herder, 1993), 24 (Greek and Latin).

(3) حُفِظَ هذا التقليد الخاص بأكليمنضس السكندري في تاريخ يوسابيوس: 7-6.14.5. *IIE*

(4) Morna D. Hooker, *The Gospel According to Mark* (London: A & C Black, 1991), 7. The *Anti-Marcionite Prologue to Mark* (ed. and trans. R. M. Grant, "The Oldest Gospel Prologues," in *Anglican Theological Review* 23 (1941) 231-245, esp. 235-236)

جرت العادة أيضاً على أن يشار إليه كأحد مصادر القرن الثاني التي تذكر شهرة مرقس بوصفه "مفسراً لبطرس".

يبدو أن الإشارة إلى مرقس في رسالة بطرس الأولى (١٣: ٥) قد عززت هذا الربط المبكر بين مرقس وبطرس وكنيسة روما؛ ففي هذا النص، يرسل الكاتب سلامه الختامي إلى قرائه في آسيا الصغرى قائلاً:

"تسلم عليكم التي في بابل المختارة معكم، ومرقس ابني"

هذه الفقرة القصيرة، وإشارتها الغامضة إلى "التي في بابل" كانت ولا زالت موضع جدل ونقاش كبير. اتفق معظم الباحثين على أن مرقس المذكور هنا هو مرقس الإنجيلي (الذي يشار إليه في هذه الآية على أنه الابن الروحي لبطرس)، وأن ضمير المؤنث "هي" لا يشير إلى شخص حقيقي، بل يشير إلى الكنيسة (والكنيسة اسم مؤنث في اللغة اليونانية) ومن ثم، فإن هذه الفقرة يمكن أن تقرأ على الوجه التالي: "الكنيسة التي في بابل... ترسل لكم سلامها."

ومع ذلك، فما زال السؤال مطروحاً حول الإشارة إلى بابل؛ هل يعني ذلك أن الكاتب (سواء كان بطرساً أو أحد تابعيه لاحقاً) كان يرسل هذه الرسالة من مدينة بابل في بلاد الرافدين؟ وهذا موضع شك كبير؛ إذ لا توجد أي تقاليد مسيحية مبكرة من هذا العصر تربط بطرساً (أو مرقساً في هذا الشأن) مع بابل ببلاد الرافدين (العراق حالياً).

= (Sherman E. Johnson, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Second edition (London: Adam & Charles Black, 1972), 14).

وقد ظهر حديثاً أن كتاب مقدمة ضد المارسيونيين *Anti-Marcionite Prologue to Mark* قد ألف خلال النصف الثاني من القرن الرابع:

(Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 243).

ويضيف كاتب المقدمة تفاصيل متنوعة عن مرقس لم ترد في المصادر الأخرى، وهو يربط ما بين تسمية مرقس الإنجيلي في إحدى الروايات بـ "عقلة الأصبع" وبين حقيقة أنه "كان لديه أصابع كبيرة جداً مقارنة بحجم بقية جسمه".

لقد حاول بعض الباحثين أن يدللوا على أن هذه الإشارة في رسالة بطرس الأولى تقدم لنا الدليل الأول على ارتباط مرقس بالكنيسة المصرية^(١)؛ إذ كانت أيضاً بابليون في العصور القديمة اسم حصن روماني على النيل مباشرة، جنوب القاهرة حالياً^(٢). سيكون من المغري أن نقرأ ما ورد في رسالة بطرس الأولى ٥: ١٣، في ضوء التقاليد المتأخرة حول تأسيس مرقس لكنيسة الإسكندرية (ستناقش لاحقاً)، كدليل مدعم لهذا الاتجاه، ولكن تواجهنا هنا مشكلتان تجعلان هذا التفسير بعيد الاحتمال: أولاً: بالرغم من شهرة مرقس كمؤسس لكنيسة الإسكندرية، فإن القصص حول مرقس في الكنيسة الأولى لا تذكر أى سفر له إلى حصن بابليون أو إلى أى مناطق أخرى في مصر. ثانياً: لا يوجد أى دليل من المصادر المسيحية المبكرة يشير إلى أن هذا الموقع الحربي أصبح مركزاً مسيحياً في القرون الثلاثة الأولى للميلاد^(٣)، وكما لاحظ أحد الباحثين، فإن معكسراً حربيّاً صغيراً على ضفة النيل لا يبدو مكاناً مناسباً لكتابة هذا الخطاب الموجه إلى جماعة المؤمنين في أسيا الصغرى^(٤). وثالثاً، وأخيراً، فقد أظهرت الدراسات الأثرية الحديثة أن هذا الحصن لم يبن إلا في العقد الأخير من القرن الثالث الميلادي، خلال فترة حكم الإمبراطور دقلديانوس (٢٨٤-٣٠٥ م)^(٥).

(١) انظر على سبيل المثال:

Franz Altheim and Ruth Stiehl, *Christentum am Roten Meer, Zweiter Band* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1973), 297-299.

(٢) يشهد على وجود هذا الحصن في العصور القديمة:

Josephus (*Antiquities* 2.315; ed. And trans. H. St. J. Thackeray, volume 1, 302-303) and Strabo (*Geography* 17.1.30; ed. And trans. H. L. Jones, volume 8, 84-87).

(٣) للاطلاع على مناقشة لبعض المشاكل المتعلقة بتفسير بابليون على أنها مكان في مصر، انظر:

C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451 C.E.* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 17-18; and J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (New York: Harper & Row; Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1969), 218-220).

(4) H. I. Bell, "Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period," *Harvard Theological Review* 37 (1944), 187-188.

(5) Peter Grossmann, Charles Le Quesne, and Peter Sheehan, "Zur römischen Festung von Babylon - Alt-Kairo," *Archäologischer Anzeiger* (1994), 271-287.

وفى ضوء هذه المشاكل العلمية، فإنه من الحكمة أن نبحث عن حل فى مكان آخر، يميل معظم الباحثين الآن إلى تفسير 'بابل' بشكل مجازى كإشارة إلى مدينة روما؛ وفى أواخر القرن الأول الميلادى، بدأ كتاب الرؤى المسيحيون واليهود. القدامى - يستخدمون "بابل" كاسم رمزى للمدينة الإمبراطورية^(١)، وفى الكنيسة المبكرة تمثل هذا الاستخدام الرمزى فى سفر الرؤيا (١٤: ٨؛ ١٦: ١٩؛ ١٨: ٢؛ ١٠: ٢١)؛ حيث تنبأ وصور كاتب سفر الرؤيا سقوط بابل (روما) كنتيجة لعقاب الله، وفى التفسير اليهودية والمسيحية القديمة كانت بابل غالباً ما تذكر كمكان للنفى، وعلى ذلك، وفى سياق رسالة بطرس الأولى، ربما أراد الكاتب أن يستحضر "بابل" فى ختام رسالته؛ ليرسل لقرائه شعوره بالتضامن معهم بصفتهم "منفى الشتات" (راجع تحيته الافتتاحية فى ١: ١)^(٢). على أية حال، يبدو أن كلا الاستخدامين المعاصرين لكلمة "بابل" كإشارة رمزية إلى روما، وسياق رسالة بطرس الأولى نفسه يعزز الدليل على أن هذه الرسالة كتبت من موقع روماني، وأن مرقساً كان مزاملاً لبطرس الرسول فى هذا المكان، وعلى ذلك فإن إيجاد أول دليل على ارتباط مرقس بالكنيسة المصرية يجب أن ينحو وجهة أخرى، ليس مكانها رسالة بطرس الأولى ولا نصوص العهد الجديد.

(١) كمثال لأدب الرؤية اليهودى القديم، انظر: سفر باروخ الثانى (١١، ١؛ ٦٧، ٧) ونبوءات سيبيل (٥، ١٤٣).

(١٥٩)، وحول استخدام بابليون كاسم رمزى لروما فى الأدب اليهودى القديم وفى رسالة بطرس

الأولى، انظر:

C. H. Hunzinger, "Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes," in *Gottes Wort und Gottes Land*, ed. H. G. Reventlow (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 67-77.

(٢) حول بابليون كرمز للنفى فى رسالة بطرس الأولى، انظر:

E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter* (London: Macmillan & Co., Ltd., 1964), 303-305; J. N. D. Kelly, *Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, 219-220; and J. Ramsey Michaels, *1 Peter* (Word Biblical Commentary, Volume 49: Waco, Texas: Word Books, 1988), 310-311.

التقاليد والمصادر الأولى حول القديس مرقس كمؤسس للكنيسة المصرية:

الشاهد الأول بلا منازع على دور القديس مرقس كمؤسس للكنيسة المصرية - هو مؤرخ الكنيسة في القرن الرابع الميلادي يوسابيوس القيصري؛ يقول يوسابيوس في كتابه العمدة، تاريخ الكنيسة (أتمه في عام ٣٢٥م): "الآن يقولون: إن مرقسنا هذا كان هو أول من وطأ أرض مصر للتبشير بالإنجيل، الذي كان قد كتبه بالفعل لنفسه، وأنه أول من رتب الكنائس في الإسكندرية نفسها."^(١) والواقع فإن رواية يوسابيوس تتضمن عدة نقاط جديرة بالملاحظة:

أولاً: يربط يوسابيوس بين تقليد تأسيس مرقس لكنيسة الإسكندرية، وبين التقليد المبكر حول كتابة مرقس لإنجيله في روما، ويحاول يوسابيوس أن ينشئ تسلسلاً زمنياً متسقاً لحياة مرقس الرعوية؛ ففي الفقرة السابقة على روايته لبعثة مرقس التبشيرية إلى الإسكندرية، يشرح يوسابيوس كيف كتب مرقس إنجيله في روما استجابة لتوسلات شخصية من المسيحيين في المدينة؛ لكي يسجل تعاليم بطرس الرسول^(٢)، وفي واقع الأمر، ينقل يوسابيوس عن أكليمنضس السكندري، ثم يشير إلى كتابات بابياس أسقف هيرابوليس ليؤكد التقليد القائل بأن روما كانت مكان كتابة إنجيل مرقس. (فيما يتعلق بابياس، أشار يوسابيوس إلى أن بابياس فهم الإشارة إلى "مرقس" و"الكنيسة التي في بابل" الواردة في رسالة بطرس الأولى، في ضوء هذا المصدر الروماني)، ويذكر يوسابيوس بعد هذه الفقرة مباشرة،

(1) Eusebius, *HE* 2.16.1 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 140).

(2) Eusebius, *HE* 2.15 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 140).

كيف كان يعلم مرقس وهو في مصر من الإنجيل الذي كان قد كتبه؟ هنا يمكننا الوقوف على مثال للكيفية التي جُمعت بها، و"نسقت"، التقاليد الرسولية في الكنيسة المبكرة؛ ففي هذه الحالة يجمع يوسابيوس في روايته بين تقليدين إقليميين منفصلين حول القديس مرقس، ويضعهم في نسق واحد في شكل رواية حولية مختصرة.

وكقضية جانبية، ولكنها متصلة بهذا السياق، يتضح اهتمام يوسابيوس بإنشاء تاريخ حولي رسولى فى عمله المعنون "الحولية"، وفى هذا الكتاب يحدد يوسابيوس تاريخ وصول مرقس إلى الإسكندرية بالعام الثالث من حكم الإمبراطور كلاوديوس، أو العام ٤٣ م^(١)، والواقع، فإن تحديد تاريخ وصول مرقس الإسكندرية سيصبح قضية خلافية فى تاريخ الكنيسة المصرية؛ إذ تقدم مصادر كنسية مختلفة من العصر المبكر والعصور الوسطى تواريخ مختلفة، تقع جميعها بين عام ٣٩ ميلادية وعام ٥٠ ميلادية^(٢)، وأخيرًا يحدد التاريخ "الرسمى" الكنسى للقبط فى العصور الوسطى، كتاب تاريخ البطاركة - موعد وصول مرقس إلى الإسكندرية 'بالعام الخامس عشر بعد صعود المسيح' (حوالى عام ٤٨ م)^(٣)، تعكس هذه

(1) Eusebius' *Chronicle* survives in a Latin version that was reworked by Jerome: ed. R. Helm, in *Eusebius Werke* (GCS 47: rev. ed.; Berlin: Akademie-Verlag, 1956).

(٢) يحدد كتاب *The Paschal Chronicle* (PG 92.560A) وصول مرقس بعامين قبل تولى الإمبراطور كلاوديوس (٣٩م)، بينما يدعى مؤرخ القرن العاشر، أوطيخا السكندرى، سعيد بن بطريق (Saïd ibn Batrîq, PG 111.982A) أن مرقسًا قد جاء إلى الإسكندرية فى العام التاسع من حكم كلاوديوس (٤٩ - ٥٠م). حول المصادر المختلفة التى تحدثت عن تأريخ وصول مرقس إلى الإسكندرية، انظر:

B. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt: Some Observations," in *The Roots of Egyptian Christianity*, edited by B. A. Pearson and J. E. Goehring (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 139, note 30.

(3) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. B. Evetts, in PO 1.2 (Paris: Firmin-Didot, 1948), 140.

التواريخ المختلفة صعوبة مهمة الكتابة التاريخية في الكنيسة المبكرة، بداية من يوسابيوس، حاول كتاب الكنيسة أن يحددوا تاريخ بعثة مرقس التبشيرية إلى الإسكندرية، بالرغم من النقص الواضح في المعلومات المتاحة.

ثانيًا: ماذا نعرف نحن عن المصادر التي استقى منها يوسابيوس معلوماته حول هذا التقليد؟ فبينما يحاول يوسابيوس أن ينشئ تاريخًا حوليًا لعمل مرقس في روما ومصر، لم يحدد يوسابيوس - على وجه الدقة - من أين علم بقصة تأسيس مرقس لكنيسة الإسكندرية؟ ولم يشير يوسابيوس صراحة إلى أى مصادر مكتوبة عن نشاط مرقس في الإسكندرية، على عكس ما قرره في أماكن متفرقة من تاريخه؛ حيث أشار إلى كتاب سابقين كمصادر لمعلوماته (كما في حالة حديثه عن بعثة مرقس التبشيرية إلى روما)، فإن يوسابيوس واللغة التي يستخدمها (الفعل اليوناني *phasin*، الذى معناه "يقولون" أو "قيل")، ربما تشير إلى أنه يعتمد على أقوال متواترة، أو على شكل من أشكال التقاليد الشفوية المتداولة، أو ربما كتفسير آخر، يعتمد على مصدر مكتوب غير محدد⁽¹⁾. على أية حال،

(1) G. M. Lee ("Eusebius on St. Mark," *Studia Patristica* 12 (TU 115; Berlin: Akademie-Verlag, 1973), 425-27)

يقول Lee بأن استخدام يوسابيوس للفعل *phasi* في الأدب اليوناني ربما يشير به إلى مصدر مكتوب، وعلى نفس هذا المعنى، حاول Morton Smith أن يدلل على احتمال أن الفعل *phasi* لم يستخدم هنا كمبنى للمجهول، بل على العكس يشير إلى الكاتبين أكليمنضس وبابياس، اللذين يذكرهما يوسابيوس في الفقرة السابقة:

(Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 27)

حول استخدام يوسابيوس لتقاليد سابقة كانت موجودة حول مرقس. انظر أيضًا:

C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 19ff., and B. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt," 138-39).

فإن سياق الفقرة يشير إلى احتمال إشارة يوسابيوس إلى تقليد راسخ آنذاك في الكنيسة المصرية.

ثالثاً وأخيراً: يقدم يوسابيوس معلومات قليلة جداً عن بعثة مرقس التبشيرية في الإسكندرية، والواقع أننا نعرف فقط من يوسابيوس أن مرقساً بشر "بالإنجيل الذى كان قد كتبه"، وربما جاءت هذه المعلومة في سياق محاولة يوسابيوس التوفيق بين التقاليد الرومانية والسكندرية، وصنع رواية تاريخية موحدة ومتماسكة، وغير ذلك، لم تقدم لنا روايته سوى ملخص غطى يتحدث عن تأسيس مرقس للكنائس، ويمجد النجاح العددي لإرسالته: "مثل هذا الجمع الكبير من أولئك الذين قد قبلوا الإيمان في ذلك المكان - رجالاً ونساء - جاءوا معاً بفضل جهوده الأولى... حتى إن فيلو رأى أن كل نواحي حياقم؛ تسلياقم، اجتماعاقم، أكلاقم، جديرة بالتسجيل."⁽¹⁾، حتى في إضافته لهذه التفاصيل الأخيرة حول طبيعة وحجم الجماعة التي أسسها مرقس، يفضح يوسابيوس محدودية معرفته، كما يتضح من تعريفه بشكل خاطئ للكنيسة السكندرية الأولى وربطها بجماعة من الزهاد اليهود، الذين وثق أعمالهم فيلو السكندري في القرن الأول الميلادي⁽²⁾، على أن هناك بعض العناصر في رواية يوسابيوس أفضت بالعديد من الباحثين الغربيين إلى أن يتشككوا في تاريخية هذه المقولة "مرقس أب ومؤسس الكنيسة

(1) Eusebius, *HE* 2.16.1-2 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 140-142).

(2) Philo, *On the Contemplative Life (De vita contemplativa)*; ed. and trans. F. H. Colson (Loeb Classical Library; Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1985) IX.103-169.

المصرية"، وهذه العناصر هي: التاريخ المتأخر نسبياً لتسجيل
يوسابيوس لهذا التقليد عن مرقس، وضآلة وتناثر المعلومات التي
قدمها، وتقبله خطأ تاريخي في تقديمه لهذا التقليد^(١)، ويرى هؤلاء
الباحثون، أن قصة تأسيس مرقس للكنائس في الإسكندرية -
يمكن تفسيرها بسهولة على أنها محاولة جاءت في تاريخ لاحق
من الكنيسة، لتؤسس على سيرة حياة شخصية رسولية مجيدة،
ومن ثم يمكن طرح هذا التساؤل: هل كان هذا التقليد حول
القديس مرقس - ببساطة - من إنتاج الوعي التاريخي لكنيسة
الإسكندرية في القرن الرابع الميلادي؟

وفي الوقت الذي كان يلقي فيه هذه الحكم قبولاً واسعاً بين كثير من الباحثين
الغربيين، ازداد الأمر تعقيداً مع اكتشاف خطاب غير معروف قبل ذلك، يُنسب إلى
أكليمنضس السكندري (أحد أهم كتاب الكنيسة في القرن الثاني الميلادي)، الذي
يشير فيه إلى بعثة مرقس التبشيرية في الإسكندرية^(٢). مضمون الخطاب مثير

(١) مثال على هذا التشكك، انظر:

Hans Lietzmann (*A History of the Early Church*, Volume 1, Part 2 (Cambridge: James
Clarke & Co., 1951, 1993), 543)

في تعليق Hans Lietzmann حول ندرة المصادر المبكرة حول المسيحية في مصر، يلاحظ أن
المسيحيين الأوائل "حاولوا، ولو أنه كان دون حكمة، بأن يملؤوا الفراغات المعرفية من قائمة خيالية
لأساقفة الإسكندرية، ومن أسطورة تأسيس مرقس للكنيسة."

(٢) يحكي Morton Smith قصة اكتشاف هذا النص عام ١٩٥٨م في دير مار سابا بفلسطين في كتابه:

*The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to
Mark* (New York: Harper & Row, 1973).

للاطلاع على النص اليوناني وتعليقات نقدية، نُشر في نفس العام، انظر:

Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge: Harvard
University Press, 1973).

ولترجمة إنجليزية، انظر:

M. Smith, *The Secret Gospel*, 14-17; and <http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/letter-engl.html>.

للجدل وموضع نقاش، فالكاتب يخبر المرسل إليه الخطاب (تيودوروس) عن إنجيل سرى كتبه مرقس الإنجيلي أثناء وجوده بالإسكندرية، ويورد فقرة من هذا الإنجيل، تتحدث عن إقامة السيد المسيح لشاب من الموت، ثم يستقبله في طقس سرى، امتد لليلة كاملة، لقبوله في جماعة المؤمنين، هذه الرواية حول كتابة مرقس لإنجيل سرى في الإسكندرية تثير حيرتنا، وبصفة خاصة في ضوء شهادة يوحنا ذهبي الفم، اللاهوتي الشهير في القرن الرابع الميلادي، بأن مرقس الإنجيلي كتب إنجيله في مصر^(١).

ولسوء الحظ فإن صحة هذا الاكتشاف لا تزال موضع جدال مقيت، فبينما أيد بعض الباحثين القول بأن أكليمنضس هو المؤلف الأساسي لهذا الخطاب، أثارت قضية مضمون الخطاب اعتراضات عنيفة^(٢)، والواقع وفي ضوء الأدلة النصية المتاحة، فإن بعض الانتقادات أشارت إلى إمكانية أن يكون هذا الخطاب لا أساس له من الصحة وأنه "تزوير حديث"^(٣).

(1) John Chrysostom, *Homily on Matthew* 1.3 (PG 57.17); B. Pearson, "Earliest Christianity," 138, note 28.

(٢) دلل Morton Smith على صحة تأليف أكليمنضس للخطاب؛ اعتماداً على اللغة والأسلوب ومضمون الخطاب، وللإطلاع على ملخصات الردود المختلفة الإيجابية والسلبية على حجج Smith، انظر:

M. Smith, "Clement of Alexandria and the Secret Mark: The Score at the End of the First Decade," *Harvard Theological Review* 75.4 (1982), 449-61; and Shawn Eyer, "The Strange Case of the Secret Gospel According to Mark: How Morton Smith's Discovery of a Lost Letter by Clement of Alexandria Scandalized Biblical Scholarship," *Alexandria: The Journal for the Western Cosmological Traditions* 3 (1995), 103-129; reprinted on the web at <http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/secmark-engl.html>.

للإطلاع على المناقشات الدائرة حول هذه الوثيقة، انظر:

http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/secmark_home.html.

(3) Quentin Quesnell, "The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence," *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), 48-67; Andrew H. Criddle, "On the Mar Saba Letter Attributed to Clement of Alexandria," *Journal of Early Christian Studies* 2 (1995), 215-220.

وإذا قام الدليل على صحة هذا الخطاب، فإنه يكون بذلك أقدم دليل تاريخي للتقليد الذى يحدد مكان عمل مرقس التبشيري في مدينة الإسكندرية، وكما فعل يوسابيوس يربط كاتب هذا الخطاب هذا التقليد السكندري بالتقليد الخاص بكتابة مرقس لإنجيله (الرسمى) في روما.

"وبالنسبة لمرقس، فإنه كتب [تاريخاً] لأعمال السيد خلال فترة إقامة بطرس في روما، ومع ذلك لم يعلن جميعها، ولا حتى أشار إلى [الأعمال] السرية، ولكنه اختار بعض هذه الأعمال التي اعتقد أنها أكثر فائدة لتقوية إيمان الذين كان يعلمهم، ولكن عندما مات بطرس كشهيد، ارتحل مرقس إلى الإسكندرية، وأحضر مذكراته، وأيضاً مذكرات بطرس، ونقل من الاثنين إلى كتابه السابق الأشياء المناسبة التي من شأنها أن تسهم في التقدم نحو المعرفة، [وهكذا] ألف إنجيلاً أكثر روحانية لاستخدامه من

= في ورقة قدمت في المؤتمر السنوي لجمعية أدب الكتاب المقدس (SBL Society for Biblical Literature) في تورنتو، عام ٢٠٠٢م، سرد Bart Ehrman اعتراضات مختلف الباحثين على صحة الخطاب وأشار إلى غرابة ظروف اكتشاف العمل (بالإضافة إلى اختلافه اللاحق) ووضع مخطوطته. (B. Ehrman, "Too Good to Be False? A Text Critic Looks at the Secret Gospel of Mark," November 25, 2002).

نسخة منقحة من هذه الورقة ظهرت في عدد خاص لمجلة *Journal of Early Christian Studies* عرضت لمناقشة ثلاثية للإنجيل السري لمرقس:

Charles W. Hedrick, "The Secret Gospel of Mark: Stalemate in the Academy," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 133-145; Gedaliahu A. G. Stroumsa, "Comments on Charles Hedrick's Article: A Testimony," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 147-153; and B. Ehrman, "Response to Charles Hedrick's Stalemate," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 155-163.

وفي أحدث عمل. قدم Ehrman تحليلاً وافياً للقضايا المتعلقة باكتشاف الإنجيل السري لمرقس، في كتابه:

Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew (New York and Oxford: Oxford University Press, 2003), 67-89.

قبل الذين كانوا كاملين، وبالرغم من ذلك لم يكشف بعد عن الأشياء التي لا ينطق بها، ولم يدون التعليم السرى للسيد، ولكنه أضاف قصصاً أخرى إلى القصص المكتوبة بالفعل، وبالأكثر، فإنه دون أقوالاً يعلم أن تفسيرها - بصفته مبشراً - سيقود السامعين إلى القدس الداخلى لتلك الحقيقة المخفية خلف السبعة [أحجبة]، وعلى ذلك فمحصلة عمله - كما أرى - أنه رتب سلفاً الموضوعات دون تدمير أو إهمال، ثم مات تاركاً عمله للكنيسة فى الإسكندرية؛ حيث صانته الكنيسة بعناية فائقة، كونه يقرأ فقط على الذين قد انضموا إلى الأسرار العظمى⁽¹⁾.

والمثير فى الأمر أنه لا توجد أى إشارة فى هذا النص إلى تأسيس مرقس للكنيسة فى مصر، والواقع أن كلمات المؤلف تدل على أنه كان فى الإسكندرية مسيحيون بالفعل عند وصول مرقس إليها ('هؤلاء الذين كانوا كاملين')، تركيز هذه الفقرة كان منصبا على دور مرقس فى تحرير الإنجيل الذى كتبه فى روما، وكتابته لـ "إنجيل أكثر روحانية"، الذى ألحق به بعض من تعاليم بطرس السرية حول السيد المسيح، كان ذلك هو الإنجيل السرى الذى من المفترض أن مرقسا تركه، عند موته فى حوزة ورعاية كنيسة الإسكندرية.

حتى لو كان هذا الخطاب المنسوب إلى أكليمنضس صحيحا، فإنه فى نهاية الأمر يعطينا معلومات ثمينة، بالرغم من قلنتها، عن بعثة مرقس التبشيرية فى مصر وأكثر من ذلك، عند مقارنته مع رواية يوسابيوس، فإن هذا النص يقدم شهادة مضطربة حول نشاطه هناك، فعلى سبيل المثال، فمرقس - وفقاً ليوسابيوس - أسس الكنيسة فى الإسكندرية، بينما يلمح الخطاب المنسوب إلى أكليمنضس إلى

(1) (Ps.-)Clement of Alexandria, *Letter to Theodore* 1.15—11.2; ed. M. Smith, *Clement of Alexandria*, 19—44; trans. M. Smith, *The Secret Gospel*, 15.

وجود مسيحيين فى الإسكندرية قبل وصول مرقس إليها، والأكثر من ذلك أن الخطاب يقرر بأن مرقس كتب "إنجيلاً سرياً" فى مصر، بينما يذكر يوسابيوس فقط، بأنه بشر هناك بالإنجيل.

دفع هذا التناقض الواضح، والأسئلة حول صحة الخطاب - المؤرخين الكنسيين إلى طرح أسئلة أخرى إضافية. هل كان مرقس حقاً هو مؤسس الكنيسة المصرية؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، ماذا فعل بالضبط حينما كان هناك؟ ولسوء الحظ، لا تمكنا المصادر التاريخية المبكرة من تقديم إجابات مؤكدة لهذه الأسئلة. فى نهاية الأمر، ربما أفضل ما يمكن عمله فى هذا الصدد، أن ننوه بكلمات أحد الباحثين القبط المحدثين، عندما واجه صعوبات فى تأكيد هذا الدليل سجل ملاحظة مفادها أن تاريخية ارتباط مرقس بالإسكندرية "بالرغم من أنها لم تثبت بعد، فإنه لا ينبغي إهمال بحثها"⁽¹⁾.

التطورات المتأخرة للتقاليد الخاصة بالقديس مرقس فى نهاية العصور القديمة وبداية العصور الوسطى فى الكنيسة المصرية:

أدت قلة المعلومات فى المصادر الأولى المكتوبة حول أنشطة وأعمال مرقس فى الإسكندرية إلى ظهور تقاليد شفوية على الفور، حاولت أن تسد الفجوات التاريخية تلك التقاليد حاولت أن تجيب عن الأسئلة المطروحة حول ماذا يمكن أن يكون مرقس فعله فى الإسكندرية. وإلى أى مكان قد يكون ذهب إليه أثناء وجوده فى المدينة. وفى نهاية المطاف، دونت هذه التقاليد الشفوية وحفظت فى الكنيسة للأجيال المتعاقبة، وهذه العمليات (تحويل التقاليد الشفوية إلى نصوص مكتوبة)، كانت قيد التنفيذ فى أواخر العصور القديمة، وبدايات العصور الوسطى،

(1) B. Pearson, "Earliest Christianity," 144.

حيث كانت الكنيسة المصرية مستمرة في تجميع روايات جديدة عززت شهرة مرقس، وأفاضت في أسطوريته.

يمثل أعمال مرقس نموذجاً لهذا النوع من المصادر التي جمعت هذه التقاليد الشفوية السابقة، ثم ضُمت معاً في رواية أوسع تصف تفاصيل بعثة مرقس التبشيرية واستشهاده في الإسكندرية^(١).

تدمج أعمال مرقس فرعين من التقاليد في رواية واحدة: الفرع الأول من التقاليد يتعلق بتأسيس مرقس للكنيسة في الإسكندرية، ومقابلته مع إنيانوس الإسكافي، الذي سيصبح خليفته رئيساً لكنيسة الإسكندرية، والفرع الثاني من التقاليد يتعلق باستشهاد مرقس نفسه، ويقدم شرحاً لتأسيس الكنيسة في موضع استشاده في

(١) كتاب أعمال مرقس كتب أصلاً باليونانية أو القبطية، ولكن وُجد أيضاً في ترجمات لاتينية وعربية وإثيوبية، والنص اليوناني محفوظ في نسختين كاملتين: مخطوط من القرن الحادي عشر بباريس، طبعت في (PG 115:164ff. (cod. Paris gr. 881)، والثانية مخطوط بالفاتيكان يعود إلى القرن الحادي عشر أو الثاني عشر طُبعت في:

Acta Sanctorum (rev. ed.; Paris: Palmé, 1863–1940) 12: April, 3, XXXVIII–XL (cod. Vatican gr. 866).

للاطلاع على ترجمة المخطوط الثاني انظر:

Allen Dwight Callahan, "The Acts of Saint Mark: An Introduction and Translation," *Coptic Church Review* 14 (1993). 3–10.

بينما وصل لنا النص القبطي غير مكتمل:

P. Hubai, "The Legend of St. Mark: Coptic Fragments," in *Studia Aegyptica XII* (Studia in Honorem L. Fóti; Budapest: Chaire d'Égyptologie, l'Université Eötvös Loránd de Budapest, 1989) 165–234.

حول التقاليد اللاتينية والعربية والحشية، انظر:

P. Hubai, "The Legend of St. Mark," 187, note 1; B. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt," 140, note 37; Aurelio de Santos Otero, "Later Acts of the Apostles (9.1. Martyrium Marci)," in *New Testament Apocrypha*, rev. ed., volume 2, edited by W. Schneemelcher (Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1992), 461–464; and Allan Dwight Callahan, "The Acts of Mark: Tradition, Transmission, and Translation of the Arabic Version," in *The Apocryphal Acts of the Apostles: Harvard Divinity School Studies*, edited by F. Bovon, A. G. Brock, and C. R. Matthews (Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1999), 62–85.

ضواحي الإسكندرية، على الرغم من أن تاريخ كتابة "أعمال مرقس غير محدد، فإن هذه التقاليد يمكن ردها على أقل تقدير إلى أواخر القرن الرابع، أو أوائل القرن الخامس الميلادي^(١).

النصف الأول من أعمال مرقس (الفصول ١-٥) يصف بالتفصيل كيف أتى مرقس إلى مصر وأسس الكنيسة هناك^(٢)، ووفقاً لهذه الرواية، فإن قرعة أجراها الرسل فيما بينهم، تم على إثرها تعيين مرقس لبشر بالإنجيل في مصر والمناطق المحيطة بها (١/١)، ذهب أولاً إلى سرينكا في شرق بنتابوليس (المدن الخمس الغربية)، وبشر هناك بالإنجيل، ثم صنع معجزات شفاء وإخراج شياطين، وعمد كثيرون من الذين قبلوا دعوته (١/٢)، وبينما كان يعمل ويبشر هناك تلقى رؤية بأنه يجب أن يذهب إلى الإسكندرية (٢/٢). وفي اليوم التالي أبحر مرقس في سفينة، ووصل إلى مكان في المدينة يسمى "مديون" (١/٣)، وأثناء دخوله المدينة انقطع سير حذائه، فاضطر مرقس إلى البحث عن إسكافي ليصلح حذاءه (١/٣-٤).

(١) يعد الراهب اللاتيني بولونيوس أسقف نولا (٣٥٣-٤٣١م) أقدم شاهد من الخارج على التقليد الخاص باستشهاد مرقس: إذ يذكر في إحدى قصائده صراع مرقس مع عبادة سيرابيس في الإسكندرية. ذلك الصراع الذي أدى إلى سجنه ووفاته في أعمال مرقس :

(Paulinus of Nola, *Carmen* XIX.84-86; ed. W. Hartel, CSEL 30 (Vienna: F. Tempsky, 1894), 121).

للقوف على إشارات أخرى لقصة استشهاد مرقس من القرنين السادس والسابع، انظر:

Aurelio de Santos Otero, "Later Acts of the Apostles (9.1. Martyrium Marci)." 462.

وبما أن أحد الكتاب اللاتين كان على علم بهذا التقليد (ربما عن طريق ترجمة لاتينية) في حدود نهاية القرن الرابع. فهذا يدفع بأن الأصل اليوناني (أو القبطي) يعود إلى تاريخ ما قبل هذا الوقت. وفيما يتعلق بتقاييد تأسيس مرقس لكنيسة الإسكندرية، يعرف يوسابيوس القيصري، في كتابه تاريخ الكنيسة (أتمه عام ٣٢٥م)، إنيانوس على أنه خليفة مرقس، ولكنه لم يذكر أي تفاصيل من قصة مقابلة مرقس مع إنيانوس الموجودة في تقليد استشهاد.

(٢) ساعتمد في تلخيصي للقصة على نسخة. PG 115:164ff. (cod. Paris gr. 881). في حالة عدم ذكرى لأي نسخة أخرى.

وبينما كان الإسكافي يصلح الحذاء أصاب يده وصرخ مثألماً: "يا الله الواحد" (٥/٣). هذه الصرخة استرعت انتباه مرقس (ورأى أنها علامة على أنه قد جاء إلى المكان المناسب) وبسرعة شفى يد الإسكافي (٨/٣). دعا الإسكافي مرقساً إلى منزله لتناول الطعام لشكره على صنيعه معه (٩/٣ - ٢/٤). وهناك سأله الإسكافي عن مصدر قدرته على الشفاء، فبدأ مرقس يبشره ببسوع المسيح، الذى دعاه "ابن الله، ابن إبراهيم"، ويحدثه عن الأنبياء الذين تنبؤوا وتحدثوا عنه (٧-٣/٤). ومن ثم، آمن الإسكافي واسمه إنيانوس بالمسيح واعتنق المسيحية هو وكل بيته، وكثير من جيرانه (١١-١٠/٤)، أغضبت أخبار اعتناق المسيحية بعض "رجال المدينة" الوثنيين وبدؤوا فى تدبير خطة لقتل مرقس (١/٥). فعلم مرقس بأن حياته فى خطر، ورتب خطة للعودة إلى بنتابوليس، وقبل أن يعود رسم إنيانوس أسقفاً، ورسم ثلاثة كهنة، هذه أسماؤهم: ميلايوس، سابينوس، كرونوس، ورسم سبعة شمامسة، وأحد عشر آخرين "للخدمة الكنسية" فى كنيسة الإسكندرية (٢/٥).

القسم الثانى من أعمال مرقس (الفصول ٦-١٠) يصف سلسلة الأحداث التى أدت إلى استشهاده مرقس، عاد مرقس إلى الإسكندرية بعد أن قضى عامين فى بنتابوليس؛ (حيث كان مشغولاً برسامة أساقفة وكهنة لهذا الإقليم)، ووجد أن جماعة المؤمنين قد "ازدهرت فى النعمة والإيمان بالله، وأنهم بنوا كنيسة لهم"^(١) فى مكان يسمى بوكاليا (دار البقر) قريباً من البحر (٤-٣/٥)، استمرت هذه الأمور

(١) قصة بناء مرقس كنيسة سكندرية فى القرن الأول تعد مفارقة تاريخية فى أعمال مرقس المتأخرة. فلم بين المسيحيون فى مصر (أو فى أى مكان آخر) كنائس لهم. بل التقوا فى بيوت المؤمنين. بمعنى كنائس منزلية. حول أدلة على مثل هذه الكنائس المنزلية وموقعها فى تطور العمارة المسيحية المبكرة، انظر:

L. Michael White, *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1990).

(مع أخبار عودة مرقس إلى الإسكندرية) في إثارة غضب عامة الوثنيين في المدينة (٢١/٦)، في هذا العام تزامن الاحتفال بعيد المعبود المصرى سرابيوس في نفس يوم احتفال الكنيسة بعيد القيامة (١/٧)، وتم تحريض جموع من الوثنيين ليأخذوا موقفًا، فدخلوا إلى الكنيسة، وقبضوا على مرقس وهو يقوم بالصلاة، وسحلوه في شوارع الإسكندرية حتى "تهرأ جسده وتساقط لحمه على الأرض، وتخضبت الصخور بدمائه" (٢٧/٤)، وعند حلول الليل، ألقى الحشد مرقسًا - كان لا زال حيًا ويشكر الله- في الحبس (١/٨). وفي هذه الليلة، وبينما كان مرقس يصلى، حدثت زلزلة عظيمة وظهر له ملاك مخاطبًا إياه بهذه الكلمات "يا مرقس يا خادم الرب، وأول القديسين في مصر، انظر اسمك الذى قد كتب في سفر الحياة الأبدية، وأنت قد خُصبت ضمن الرسل الأطهار، وسيبقى تذكارك إلى الأبد..." (٣/٨). وبعد الملاك ظهر له السيد المسيح بنفسه، مناديا إياه "الإنجيلي المصطفى" (٦/٨). عاد الغوغاء الوثنيون ثانية، في الصباح، ليجروا جسد مرقس ثانية في شوارع المدينة حتى أسلم الروح (٣-١/٩). ثم حاول الوثنيون حرق جسد مرقس في محرقة (في مكان يدعى إنجيلوى) فأرسل المسيح المطلع على نواياهم - ربحًا عاتية بددت شمل الغوغاء، وألقت الرعب في قلوبهم (٦-٤/٩)، وأخيرًا حضرت جماعة من المؤمنين وأعادوا جسد مرقس إلى الكنيسة، وجهازوه للدفن، ووضعوه في مقبرة حجرية في القسم الشرقي من المدينة (١/١٠). وفقًا لهذه الرواية، فإن وفاة مرقس حدثت في اليوم الثلاثين من شهر برمودة (٢٥ أبريل)، وهو عيد تذكار القديس مرقس في الكنيسة القبطية (٢/١٠).

لقد لخصت تفاصيل كتاب أعمال مرقس؛ لكي أ طرح عدة ملاحظات حول التقاليد التى يتضمنها هذا العمل. أولاً: بالرغم من التاريخ المتأخر نسبياً لهذا العمل، فإنه يتضمن عناصر تذكرنا، في الواقع، بالسياق الاجتماعى المبكر جداً للمسيحية في مصر. فصرخة التوحيد ("الله الواحد!")، واسم أول من اعتنق

المسيحية إنيانوس، وإشارة مرقس إلى أنبياء العهد القديم، خلال تعليمه عن السيد المسيح، وأسماء الأماكن التي وردت في العمل، كل هذه الأشياء جميعها مشبعة بآثار الهوية الاجتماعية للكنيسة الأولى في الإسكندرية - تلك الجماعة التي تشكلت على نطاق واسع من عناصر يهودية هيلينستية اعتنقت المسيحية⁽¹⁾.

الملاحظة الثانية (وربما تكون الأكثر أهمية) تعطى التقاليد المحفوظة في أعمال مرقس، القارئ لمحة عن الشخصية الذاتية للكنيسة المصرية الآخذة في التشكل في أواخر العصور القديمة (القرنين الرابع والخامس الميلاديين)، بل إن أعمال مرقس نفسه يقوم بوظيفة المفسر والمشخص لوجود كنيسة الإسكندرية - وبالأكثر تحديدًا يعد محاولة لتفسير أصول الكرسي البطريركي نفسه، وهوية الكنيسة، كجماعة تأسست بدماء الشهداء، ومن ثم سيكون موضوع وصف الكنيسة المصرية بـ "كنيسة الشهداء" هو موضوع الفصل التالي؛ حيث سأعالج بأكثر تفصيل قصة استشهاد مرقس، ولكن أود أن أركز هنا فقط على مقابلة مرقس مع إنيانوس، وماذا نخبرنا به هذه القصة عن تصور المصريين للكرسي البطريركي (البابوي) في أواخر العصور الوسطى؟

في بدايات القرن الرابع، وكما ورد في كتاب يوسابيوس (تاريخ الكنيسة)، عُرف إنيانوس على أنه "الأول بعد مرقس الإنجيلي" الذي تولى مسئولية خدمة مناطق الإسكندرية⁽²⁾، ولم يقدم يوسابيوس أي معلومات أخرى عن إنيانوس، أو عن كيفية اختياره خليفة لمرقس، بينما ترد في أعمال مرقس قصة رسامة مرقس لإنيانوس أسقفًا (ورسامته لثلاثة كهنة) كمحاولة للتدليل والتأكيد على العلاقة المباشرة بين القديس مرقس وخلفائه أساقفة الإسكندرية، والواقع أن أحد الثلاثة كهنة الذين رسمهم مرقس في القصة - كوردونوس - يعرفه يوسابيوس بأنه ثالث

(1) B. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt," 132-159, esp. 144ff.

(2) Eusebius, *HE* 2.24.1 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903), 174).

خلفاء مرقس على كرسى أسقفية الإسكندرية، وبهذه الطريقة أدت مقابلة مرقس مع إنيانوس، كما وردت فى أعمال مرقس دور "الأسطورة المؤسسة" التى ساعدت الكنيسة المصرية فى أواخر العصور القديمة، على جعل تاريخها (الرسولى) وقادتها الرسولين له معنى.

كان لهذه "الأسطورة المؤسسة" تأثير قوى على الأدب والفن فى الكنيسة المصرية فى أوائل العصور الوسطى. أحد الأعمال التى تعكس هذا التأثير المباشر هو كتاب تاريخ البطارقة المنسوب لساويرس ابن المقفع^(١)، والكتاب عبارة عن تجميع لتاريخ الكنيسة المصرية عبر أجيال متعاقبة، يعتمد على عدة مصادر قبطية مبكرة، ثم تنقيحها وترجمتها إلى اللغة العربية فى القرن الحادى عشر الميلادى^(٢).

(١) نُشر كتاب تاريخ البطارقة B. Evetts فى (Paris: Patrologia Orientalis 1.2; 1.4; 5.1; 10.5 (1914-1904 Firmin-Didot) ثم توالى على نشره يسى عبد المسيح وبرومستر وعزيز سوربال عطية وأنطون خاطر. (القاهرة: جمعية الآثار القبطية، ١٩٤٣-١٩٧٤م)

(٢) يُنسب عادة تحرير كتاب تاريخ البطارقة إلى اللاهوتى القبطى العربى الشهير ساويرس بن المقفع (القرن العاشر). ولكن أظهرت الدراسات والتحليلات الحديثة أن شماس سكندرى يدعى موهوب بن منصور مفرج كان مسئولاً عن تنقيح النص فى القرن الحادى عشر. واعتمد على مصادر قبطية أقدم لكى يجمع مادته. والسلسلة الأولى من السير من أنيانوس وحتى وقت كيرلس الأول (٤٤٤م) تعود إلى عمل كاتب آخر غير معروف اسمه ميناس. ربما كان أحد رهبان الدير الأبيض (دير أنبا شنودة) بالقرب من سوهاج، والمجموعة الثانية من السير. التى تغطى الفترة من كيرلس الأول وحتى سيمون الأول (٧٠٠م) كتبها شخص ما يسمى جرجس رئيس الشماسة، الذى عاش حتى نهاية القرن السابع وعمل كاتباً للبابا سيمون الأول، والمادة المتعلقة بحياة واستشهاد القديس مرقس جاءت من تقليد نصى مستقل فى المصادر القبطية. للوقوف على رواية مبسطة لتنقيح كتاب تاريخ البطارقة مع بيليوجرافيا، انظر:

J. den Heijer, "History of the Patriarchs of Alexandria," *Coptic Encyclopedia* 4.1238-1242.

للوقوف على معالجة أكثر تفصيلاً لهذا الموضوع، انظر دراسة den Heijer:

Mawhûb ibn Mansûr ibn Mufarrig et l'historiographie copte-arabe. Etude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie (Louvain: Peeters, 1989).

ويحفظ قصة مقابلة مرقس لإنيانوس وقصة استشهاد مرقس، وهي تكاد تتطابق حرفيا مع ما ورد في كتاب أعمال مرقس. ولكن يتوسع أكثر كتاب تاريخ البطارقة في سيرة مرقس، ويضيفون إليها معلومات من مصدر آخر (مجهول) حول حياة مرقس في شبابه وقبل بعثته التبشيرية إلى مصر، ويركز بصفة خاصة على مساعدته لبطرس الرسول، وقدرته على صنع المعجزات في مواجهة المقاومة الوثنية. مرة ثانية، في هذا النص الأخير، وكما في كتاب أعمال مرقس، فإن مزاملة مرقس للرسول، وسلطته الروحية - يفهما على أنهما أساس هوية الكنيسة المصرية التي أسسها مرقس.

مثال آخر مهم لتأثير هذه الأسطورة الخاصة بمرقس هي مجموعة من القطع العاجية من القرن الثامن الميلادي، محفوظة في ميلانو بإيطاليا⁽¹⁾، والمرجح أن هذه القطع الفنية صنعت في مصر، ولكن بواسطة فنانيين سوريين مهرة⁽²⁾، وهذه القطع تصور مشاهد من مقابلة مرقس مع إنيانوس كما وردت في أعمال مرقس. أول هذه القطع يبدو أنه يقدم مشهدا لعمل مرقس التبشيري في الإسكندرية، وفيه يظهر مرقس ممكنا إنجيله بيده، ويعظ مجموعة صغيرة من المستمعين الواقفين أمام واجهة أحد المباني وفي الخلفية أحد مناظر المدينة (اللوحة رقم ١٢)⁽³⁾. في القطعة الثانية مرقس يشفى يد إنيانوس وهو جالس على كرسي إسكافي وخلفه مباني مدينة

(1) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 139-140, nos. 237-241; K. Weitzmann, "The Ivories of the So-called Grado Chair," *Dumbarton Oaks Papers* 26 (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1972), nos. 7-11.

يدلل Weitzmann بشكل مقنع على تأريخ هذه القطعة بالقرن الثامن. على عكس محاولات سابقة لاقت قبولا واسعا، تؤرخ لقطع العاج هذه إما أواخر القرن السادس، أو القرن الحادي عشر (K. Weitzmann, "Ivories," 45-81).

(2) K. Weitzmann, "Ivories," 82-85.

(3) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 139, no. 237; K. Weitzmann, "Ivories," no. 7.

الإسكندرية (اللوحة ٢ ب)^(١). فى القطعة الثالثة مرقس يعمد إنيانوس وشخصين آخرين غير معروفين، يظهران بحجم أصغر، يقفان فى نهر وتظهر أسوار الإسكندرية فى الخلفية (اللوحة ٢ ج)^(٢). القطعة الرابعة تُظهر مرقساً واضعاً يديه على رأس إنيانوس أمام قبو حجرى، ويظهر أربعة شخوص آخرين يتطلعون إلى المشهد - وهذا المشهد يصور رسامة إنيانوس كأسقف (اللوحة ٢ د)^(٣). القطعة الخامسة من هذه المجموعة، وهى الوحيدة غير الكاملة، وهى تصور مرقساً يخطو إلى الأمام متأبطاً كتاباً، وخلفه يساراً يظهر جزء من رأس رجل؛ وإلى اليمين يظهر أحد الأبواب (اللوحة ٢ هـ)^(٤). ول سوء الحظ لا توجد تفاصيل إضافية يمكننا من معرفة المشهد الذى تصوره القطعة الأخيرة.

على أن طبيعة القطعة الخامسة المفقود منها أجزاء تنبها إلى أن هذه الخمس القطع ربما كانت فى الأساس تنتمى إلى مجموعة أكبر تشتمل على مناظر ومشاهد أخرى من حياة مرقس وقصة استشهاده، فحجم وشكل هذه القطع العاجية تجعلنا نفترض أنها كانت فى الأساس موضوعة فى حليات أحد الأبواب الخشبية للكنيسة. ويوجد نموذج شبيه لأثر خشبي منحوت - ولكن فى هذه الحالة المادة خشب فقط من القرن السادس الميلادى - فى كنيسة القديسة باربارا فى مصر القديمة^(٥)، كان لتعليق تلك القطع العاجية - المحفوظة فى ميلانو التى تصور عمل مرقس التبشيري فى الإسكندرية ورسامته لإنيانوس - على أحد الأبواب المؤدية إلى كنيسة مصرية وظيفة اجتماعية هامة. ليس فقط لتذكير المسيحيين كل يوم بالقصص المتعلقة بأصول كنيستهم، بل بالهوية المستمرة لكنيستهم وقادتها كخلفاء للقديس مرقس.

(1) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 140, no. 239; K. Weitzmann, "Ivories," no. 8; T. Vivian, "Plaque with scene from life of St. Mark," in K. Weitzmann, *Age of Spirituality*, 508-509, no. 456.

(2) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 139, no. 238; K. Weitzmann, "Ivories," no. 9.

(3) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 140, no. 240; K. Weitzmann, "Ivories," no. 10.

(4) W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 140, no. 241; K. Weitzmann, "Ivories," no. 11.

(5) K. Weitzmann, "Ivories," 87-88.

الخلفاء الأوائل للقديس مرقس: النسب الرسولي والتعريف الذاتى الأرثوذكسى

"مجرد صدى وسحابة دخان"

الخلفاء الأوائل للقديس مرقس
وصمت التاريخ!

لقد نتبعت فى الجزء الأول من هذا الفصل تطور بعض أهم التقاليد المتعلقة بالقديس مرقس فى الكنيسة المصرية فى أواخر العصور القديمة وأوائل العصور الوسطى، والآن سأعود ثانية إلى القرنين الأولين، وإلى أول خلفاء مباشرين لمرقس على الكرسي السكندري، وكما ذكرت سابقاً، لا يوجد مصدر أقدم من أكليمنضس السكندري (أواخر القرن الثانى أو أوائل القرن الثالث الميلادى). تحدث عن ارتباط مرقس بالكنيسة فى مصر. وحتى هذه الإشارة، وأيضاً صحة شهادة أكليمنضس، ما زالت موضع جدل. وفيما يتعلق بخلفاء مرقس، فمصادرنا متأخرة عن أكليمنضس، وقليلة. فلا نعرف أى شىء عن إنيانوس قبل رواية يوسابيوس فى القرن الرابع الميلادى، وبالكاد يذكر يوسابيوس اسم إنيانوس كأول خلفاء مرقس، ولم يقدم أى معلومات أخرى. وإذا كان يوسابيوس على علم بقصة مقابلة مرقس مع إنيانوس، كما وردت فى كتاب أعمال مرقس، فمن الغريب أنه لم يذكر أى شىء عنها فى تاريخه. ولسوء الحظ فإن هذا الوضع ينطبق على أول عشرة خلفاء لمرقس كأساقفة للإسكندرية، فيرصد يوسابيوس قائمة بأسماء الأساقفة خلفاء مرقس، دون أن يقدم أى معلومات عن حياتهم أو إنجازاتهم، وبمقارنة ما

ذكره يوسابيوس عن كل أسقف من هؤلاء العشرة، سنجد أنه لا يوجد اختلاف يذكر في سيرة كل واحد منهم، فقط تكرار ثابت لتسلسلهم وسنوات أسقفيتهم:

(٢٤/٢): عندما كان نيرون يحتفل بالعام الثامن لحكمه،
تولى إنيانوس، بصفته الأول بعد مرقس الإنجيلي - مسئولية
خدمة أبروشية الإسكندرية.

(١٤/٣) وفي السنة الرابعة لحكم دومتيانوس، تنيح إنيانوس
أول أسقف للإسكندرية، بعد أن أتم اثنين وعشرين عامًا
(في الخدمة)، وخلفه أبيليوس ثاني أسقف.

(٢١/٣) خلف تراجان نرفا، بعد أن حكم نرفا لمدة تجاوزت
العام الواحد بقليل، وفي السنة الأولى لحكم تراجان، خلف
كردونوس أبيليوس، الذي قضى ثلاثة عشر عامًا في رئاسة
أبروشية الإسكندرية. تولى كردونوس الرئاسة كـثالث أسقف
لتلك الأبروشية، بعد إنيانوس الأول.

(١/٤) في حدود السنة الثانية عشر لحكم تراجان، توفي أسقف
أبروشية الإسكندرية، المذكور سابقاً، واختير بريموس ليخدم
هناك، كرابع أسقف منذ (عصر) الرسل.

(٤/٤) وفي نفس الوقت (السنة الثالثة من حكم هادريان) خلف
يسطس بريموس، الذي توفي في السنة الثانية عشر من أسقفيته.

(٥/٤) تولى أومانيوس رئاسة المناطق التابعة لكنيسة الإسكندرية
بعد أن أكمل الأسقف السابق عليه أحد عشر عامًا على كرسيه،
وانتخب وبعد وفاته بعام وبضعة أشهر، كسادس انتخاب.

(١١/٤) أعلن على الملأ تنصيب مركيانوس راعيًا في الإسكندرية، بعد أن قضى أومانيوس ثلاثة عشر عامًا (في الخدمة).

(١١/٤) وعندما استراح مركيانوس بعد عشر سنوات من الخدمة، تولى كالاتيانوس مسئولية خدمة كنيسة الإسكندرية.

(١٩/٤) ولكن بعد أن ترأس كالاتيانوس أبروشية الإسكندرية لمدة أربعة عشر عامًا، خلفه أغرينوس.

(٩/٥) في السنة الأولى (لحكم الإمبراطور كومودوس)، اوتمن يوليانوس على رئاسة أسقفية كنائس الإسكندرية، بعد أن أتم أغرينوس اثني عشر عامًا في الخدمة.

(٢٢/٥) اوتمن ديمتريوس على مسئولية خدمة أبروشية الإسكندرية (في السنة الثانية عشر من حكم كومودوس) بعد أن أتم يوليانوس عامه العاشر (في الخدمة).

تغير الوضع فقط مع ديمتريوس، الأسقف الحادي عشر بعد مرقس، وبدأنا فجأة نحصل على معلومات أخرى، غير تلك التقارير النمطية المتكررة عن الأساقفة؛ إذ يمضى يوسابيوس قدمًا في إمدادنا بمعلومات تفصيلية عن فترة أسقفية ديمتريوس، في الكتاب السادس من تاريخ الكنيسة، تشتمل هذه المعلومات على مراسلاته وجهوده المضنية لتنظيم الكنيسة (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب)^(١).

(١) يقول Hardy (11) *Christian Egypt* بأن إشارة يوسابيوس (HE 5.22) إلى مسئولية ديمتريوس عن *Paroikui* (مناطق: أبروشيات) الإسكندرية، ربما تكون بدايات تأسيس نظام رعي "تنظيم كنيسة الإسكندرية في جماعات منفصلة تحت رعاية كهنتها المختصين." وبالرغم من أن Hardy يشاطر المؤرخين الآخرين شكوكهم حول قائمة الخلافة السكندرية قبل ديمتريوس، فإنه يقول بأن وجود مثل هذا التنظيم المحلي للكنيسة وقت انتخاب ديمتريوس يزيد من احتمالية أن سلف ديمتريوس، يوليانوس، كان شخصية تاريخية حقيقية. وما يضعف حجة Hardy أن نفس الكلمة *Paroikui* (مناطق أو أبروشيات) يستخدمها يوسابيوس مع أساقفة سكندريين آخرين قبل ديمتريوس، مثل إنيانوس. وربما يكون اختيار يوسابيوس لمصطلحاته نابغًا من معرفته بوضع الكنيسة في مصر في القرن الرابع. وليس من سياق القرن الأول أو الثاني.

على كل الأحوال، فإننا لا نعرف أى شيء، تقريباً، عن هؤلاء الأساقفة الذين تولوا أسقفية الإسكندرية خلال القرنين الأولين للميلاد، إذا وضعنا فى الاعتبار أهمية مصر كمركز كنسى فى الكنيسة المبكرة، ودورها كمستودع لاكتشاف الوثائق المسيحية المبكرة، فإن نقص المعلومات عن قادة الكنيسة المصرية فى فترة القرنين الأولين قد سبب قلقاً ودهشة للمؤرخين. وفى هذا السياق كتب **Walter Bauer** كلماته الشهيرة بأن العشرة أساقفة الأوائل السكندريين "سيظلون بالنسبة لنا، مجرد صدى وسحابة دخان."⁽¹⁾ وقد عبر باحث آخر، **C. H. Roberts**، وهو متخصص فى المسيحية المبكرة فى مصر عن الأسى حول "الغموض الذى يحيق بالتاريخ المبكر للكنيسة فى مصر."⁽²⁾ ما السبب - إذن - لهذا الصمت التام لمصادرنا خلال هذه الفترة؟ وكيف لنا أن نفهم فى ضوء هذا الصمت قائمة الخلفاء التى قدمها لنا يوسابيوس؟

يفسر **Walter Bauer** فى دراسته الهامة والمثيرة للجدل الأرثوذكسية والهرطقة فى المسيحية الأولى - سبب صمت المصادر المبكرة حول قادة الكنيسة المصرية فى أول قرنين للميلاد، بأنه نابع من حقيقة أن هذه القيادة لم تكن محددة أو واضحة المعالم بشكل جيد خلال تلك الفترة، وأن النمط المهيمن للمسيحية المبكرة فى مصر كان النمط الغنوصى، الذى سيوصم لاحقاً بالهرطقة من قبل الكنيسة بمعناها الواسع. وكدليل على وجود هذا النوع غير الأرثوذكسى من المسيحية، يشير **Bauer** إلى وجود أناجيل غنوصية قديمة من مصر - وبشكل خاص، إنجيل المصريين، وإنجيل العبرانيين - التى تمثل من وجهة نظره نسخة من المسيحية سابقة على ظهور الأشكال الكنسية الأرثوذكسية، ويرى **Bauer**

(1) W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, second edition, English text edited by R. A. Kraft and G. Krodel (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 45.

(2) C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt* (London: Oxford University Press, 1979), 1.

أن الاعتقاد والممارسة الأرثوذكسية قد فرضت بنجاح على الكنيسة المصرية فى نهايات القرن الثانى الميلادى، خلال فترة رئاسة ديمتريوس (أسقف الإسكندرية من ١٨٩ حتى ٢٣١م)^(١)، وفى نفس هذا الوقت سيبدأ قمع وطمس الأدب الغنوصى المبكر، ومعه أيضاً السجلات التاريخية المبكرة للمسيحية المصرية، وعلى ذلك يمكن تفسير السبب وراء قلة المعلومات التى يقدمها لنا يوسابيوس عن الأساقفة العشرة الأوائل؛ ببساطة. لم تصل إلى يوسابيوس معلومات موثوق فيها آنذاك. ومن ثم يعتبر Bauer الأساقفة الذين وردوا فى قائمة يوسابيوس هم "مجرد صدى، وسحابة دخان، ولم يكونوا مطلقاً أى شىء آخر، أكثر من ذلك"^(٢).

قدمت دراسة Bauer تحليلاً قيماً لعمليات تعريف (أو بناء) "الأرثوذكسية" فى أواخر القرن الثانى الميلادى، التى من خلالها استطاعت القيادة الأرثوذكسية الناشئة أن تقمع أى أشكال أخرى بديلة للعقيدة، والواقع أن تحليل Bauer، بأن الهرطقة سبقت الأرثوذكسية فى الكنيسة المصرية المبكرة - قد أثار (كما يمكن للمرء أن يتخيل) لغطاً كبيراً فى الأوساط الكنسية. بالإضافة إلى ذلك، فإنه قد

(1) W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, 53.

بالرغم من اعتراف Bauer بوجود مؤننين 'أرثوذكس' قبل هذا الوقت، فإنه يذكر بأن عددهم كان يجب أن يكون قليلاً إذا أخذنا فى الاعتبار أن ديمتريوس كان أول أسقف يُرسم فى مصر.

(2) W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, 45.

كانت لأحكام Bauer حول أصول المسيحية فى مصر صدى عند باحثين آخرين، منهم R. M. Grant، الذى يقرر أن "فى حدود معرفتنا، كانت المسيحية فى مصر فى القرن الثانى حصرياً هرطقة"

(R. M. Grant, "The New Testament Canon," in *The Cambridge History of the Bible*, Volume 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 298).

قال بنفس هذا رأى كل من:

Helmut Koester, "GNÔMAI DIAPHORAI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity," in James M. Robinson and Helmut Koester, *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 114; Helmut Koester, *Introduction to the New Testament* (2 vols.: Philadelphia: Fortress Press, 1982), 2:220.

تعرض للنقد من قبل بعض الباحثين، الذين يعتقدون أنه ذهب بعيدًا جدًا في "حجته النابعة من الصمت". جاءت أحد أقوى هذه الانتقادات من Roberts، الذى شدد على أن Bauer قد فشل في تقديم رواية دقيقة من خلال مجموعة المصادر المختلفة المتاحة الآن للباحثين، التى تعود إلى القرنين الأول والثانى الميلاديين فى مصر، ففى كتابه: المخطوطات، المجتمع والاعتقاد فى المسيحية المبكرة فى مصر، فحص Roberts المصادر البردية المتعلقة بالمسيحية فى مصر فى القرن الثانى الميلادى، وخلص إلى أن هذه الأدلة لا تؤيد نظرية Bauer حول الهيمنة "الهرطوقية"، أو "الغنوصية". فمن بين أربع عشرة بردية مسيحية باللغة اليونانية موجودة الآن، والمرجح تواريخها قبل عام ٢٠٠ ميلادية، واحد منها فقط (جزء من إنجيل توما) موضع شك بأنه نص غنوصى، ومن بين البرديات الباقية عشرة نصوص كتابية (من الكتاب المقدس)، بينما النصوص الأخرى، بما فيها إنجيل غير معروف (لا يحمل خصائص النصوص الغنوصية) راعى هيرماس، ورسالة إيرونائوس ضد الغنوصيين ضد الهرطقات^(١). والشئ المؤكد أن الجزء المتبقى من إنجيل توما، وبردية إيرونائوس ضد الهرطقات تقدم لنا الدليل على وجود أشكال "هرطوقية" من المسيحية فى مصر (حتى ولو كانت من وجهة نظر مختلفة تمامًا)، ومع ذلك، فإنه من الواضح أن "الغنوصية" (وهى ظاهرة أصبحت موضع بحث من قبل المؤرخين)^(٢) ليست بأى حال من الأحوال رؤية العالم المسيحي الوحيدة الممثلة فى البرديات؛ اعتمادًا على هذه الأدلة وغيرها من ذلك العصر (بما فيها الكتابات القبطية المبكرة)، يخلص Roberts إلى أن أحسن وصف لوضع المسيحية المبكرة فى مصر أنه "مائع"، تعايشت فيه أنماط مختلفة من المسيحية، فى جماعة لم تكن

(1) C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief*, 13-14. 52-53.

C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 23-34. مناقشة حول هذه البرديات المختلفة فى:

(2) Bentley Layton, "Prolegomena to the Study of Gnosticism," in *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, edited by L. Michael White and O. Larry Yarbrough (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 334-350. esp. 335.

بعد توجهاتها اللاهوتية قد تمايزت بحدّة^(١). ساد هذا الوضع - الذى كانت تتشكل فيه وظائف ومهام قيادة الكنيسة - خلال أول قرنين من تاريخ الكنيسة المصرية.

تعريف الأرثوذكسية فى أواخر القرن الثانى

قوائم الأساقفة وخطاب الرسولية

كانت أواخر القرن الثانى الميلادى فترة مفصلية وحاسمة فى تاريخ الكنيسة المصرية، وعمليات التعريف الذاتى اللاهوتى والكنسى، يشهد بقوة على هذه الحقيقة، أجزاء رسالة إيريناوس ضد الهرطقات ضمن السجلات البريدية المصرية أواخر القرن الثانى أو بدايات القرن الثالث^(٢). تمثل هذه الرسالة التى كتبت فى عام ١٨٠م تقريباً فى Lugdunum (حالياً مدينة ليون بفرنسا)، أول المحاولات فى الكنيسة المسيحية لتعريف حدود الإيمان "الأرثوذكسى"، وتصف المعتقدات خارج هذه الحدود بـ "الهرطقات"، لقد استخدمت الكنيسة الرومانية عمل إيريناوس فى حربها ضد الهرطقة، وتشير الأدلة البريدية إلى أن الرسالة تبودلت وانتشرت بشكل سريع فى شرق حوض البحر المتوسط، ومنها إلى مصر؛ حيث استخدمتها الكنيسة المصرية فى نفس الغرض، محاربة الهرطقة^(٣).

(1) C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief*, 54, 60.

(2) *P. Oxy.* III.405 (= H. 671).

حدد محررو السلسلة Grenfell and Hunt تاريخ البريدية بأواخر القرن الثانى أو أوائل القرن الثالث، ووافق Bell على تخمين تاريخ للبريدية حول عام ٢٠٠ م:

H. I. Bell ("Evidences of Christianity in Egypt During the Roman Period," *Harvard Theological Review* 37 (1944), 202)

(3) C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 33-34; C. H. Roberts, "Early Christianity in Egypt: Three Notes," *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954), 94.

اكتشاف مخطوطات يونانية قبطية فى مصر تعود إلى القرنين الثالث والرابع وتُحفظ أعمال مليتوس السارديسى الدفاعية ربما تشير إلى العمليات المستمرة للتعريف الذاتى الأرثوذكسى والمناظرات ضد الغنوصية خلال تلك الفترة. (C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief*, 63).

شككت خطابات الرسولية وتدوين قوائم الخلافة عصب الإستراتيجية الرئيسية لعمليات التعريف الذاتي للأرثوذكسية، كان مفهوم الخلافة أو النسب، في العصور القديمة يوظف كوسائل لإضفاء الشرعية والقوة في مواجهة ادعاءات المتنافسين على السلطة. استخدام "الخلافة" كمفهوم أيولوجي وجدلي سابق على ظهور المسيحية، واتخذ شكلين رئيسيين:

(١) الأنساب الفكرية (على سبيل المثال: سلسلة الأنساب التعليمية).

(٢) الأنساب المؤسسية (مثل قوائم الأسر الملكية الحاكمة)^(١).

كلا الشكلين من أشكال الخطابة الخلاقية استخدمتا في المسيحية المبكرة، ففي القرن الثاني الميلادي لجأ مختلف المعلمون المسيحيون إلى الأنساب الرسولية؛ ليدافعوا عن سلطة تعليمهم اللاهوتي، بينما بدأ الأساقفة (متأخرًا قليلًا عن المعلمين) في إقحام مبدأ الخلافة لترسيخ حقهم في قيادة الكنيسة.

ادعى معلمون مسيحيون مستقلون في الإسكندرية وروما منذ أوائل القرن الثاني الميلادي أن تعاليمهم لها سلطة رسولية، الدليل الأقدم لهذه الممارسة هو أحد الفلاسفة المسيحيين اسمه باسيليديس، كان نشطًا في الإسكندرية خلال السنوات الأخيرة لحكم هادريان (١٣٢-١٣٥م)، فقد عرف باسيليديس نفسه بشكل خاص على أنه تلميذ لرجل يسمى جلاوكياس، الذي كان بدوره "مفسرًا" لبطرس الرسول^(٢)، وفي نفس الوقت تقريبًا كان أحد المسيحيين الغنوصيين اسمه فالنتينوس يدعى نفس الادعاء، وفالنتينوس كان معاصرًا لباسيليديس، ولكنه أصغر سنًا، عاش

(1) Bentley Layton, *per litt.*, July 25, 2003

حول كيفية توظيف الأنساب الفكرية في علم ال Doxology اليوناني القديم (بمعنى جمع وتنظيم أقوال وتعاليم الفلاسفة في موضوعات مختلفة)، انظر:

Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, 2nd edition (Berlin: Walter de Gruyter, 1929).

(2) Clement of Alexandria, *Stromata* VII.17.106.4; ed. O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu, 4th edition, volume 3 (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), 75.

سناً، عاش وعلم بالإسكندرية، مثل باسليدس، خلال العقود الأولى من القرن الثاني الميلادي (في فترة تقع بين عام ١١٧، وعام ١٣٧م)، رحل إلى روما في عام ١٤٠م، وهناك صار معلماً دينياً معروفاً، اجتذب إليه عدد كبير من التلاميذ، في حالة فالنتينوس، فإنه يعود بروابطه الرسولية خلال معلمه تيوداس Theudas وصولاً إلى بولس الرسول^(١)، وألمح بطليموس تلميذ فالنتينوس، كان نشطاً في روما حوالي عام ١٥٠م، إلى هذا النسب الفكري في الرسالة إلى فلورا عندما تحدث عن "التقليد الرسولي الذي تسلمناه بالتعاقب."^(٢)

بالنسبة لأقدم دليل على استخدام النسب الرسولي في الأشكال المؤسسية، علينا العودة ثانية إلى إيريناوس، الذي أمدنا بأول قائمة لسلسلة أساقفة روما، بعد حوالي خمسين عاماً من بداية عمل باسليدس وفالنتينوس في التدريس بالإسكندرية. يرصد إيريناوس في رسالته ضد الهرطقات (حوالي عام ١٨٠م) قائمة بأول اثني عشر أسقفًا لروما من بطرس وحتى إليثيريوس Eleutherius، ويدعي بأن هذه القائمة مطلب رسولي "أنه متاح لكل الذين يتمنون بصدق أن يروا في كل كنيسة أن مراعاة تقليد الرسل مطبقة في العالم أجمع، وأنا قادرون على أن نحصى هؤلاء الذين عينوا أساقفة في الكنائس من قبل الرسل، وكذلك خلفاؤهم حتى وقتنا هذا."^(٣)، لقد حدد إيريناوس بشكل صارم تسلسل رسولي للأساقفة الرومان، وهذا التحديد يهدف أيضاً إلى أن يستبعد من هذا الإرث أي قائد أو معلم يدعى تعليمًا وفكرًا مختلفًا.

(1) Clement of Alexandria, *Stromata* VII.17.106.4–107.1; ed. O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu, 4th edition, volume 3 (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), 75.

(2) Ptolemy, *Letter to Flora*; ed. G. Quispel, 2nd edition (SC 24; Paris: Le Cerf, 1966), 72; trans. B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, 314.

(3) Irenaeus, *Against Heresies* 3.3.1; ed. N. Brox, *Fontes Christiani* 8.3 (Freiburg: Herder, 1993), 28 (Latin).

حول قائمة الخلافة الرسولية التي يقدمها إيريناوس لبابوية روما المبكرة، انظر :

E. Duffy, *Saints and Sinners: A History of the Popes* (New Haven: Yale University, 1997), 9–11.

فى مصر وجدت دوافع مماثلة للتعريف الذاتى ولوضع قواعد أكثر صرامة للنسب المؤسسى، يبدو أنها استحوذت على الكنيسة فى العقد الأخير من القرن الثانى الميلادى، ومما لا شك فيه أن الموجج لهذه العملية هو تداول رسالة إيريناوس ضد الغنوصية، وقيادة ديمتريوس، وهو أول أسقف سكندرى نعرف عنه معلومات أكثر⁽¹⁾. قائمة الأساقفة المصريين الأوائل، التى وصلت فى النهاية إلى يوسابيوس (انظر مناقشة هذه النقطة فى الصفحات السابقة)، ربما تكون جمعت ودونت خلال هذه الفترة، أو قد يكون ديمتريوس نفسه هو من قام بذلك، وهذا يعكس محاولة واعية قام بها قادة الكنيسة المصرية فى أواخر القرن الثانى للتعريف بنسبها الرسمى فيما يتعلق بأمر خلافة الأساقفة، وكسلاح ضد المعلمين المستقلين، مثل باسيليديس وفالنتينيوس، الذين ادعوا نوعاً آخر من السلطة الرسولية لتعاليمهم الخاصة.

وهكذا، فقد شهد أواخر القرن الثانى الميلادى نزاعاً حاداً بين نموذجين للسلطة فى كنيسة الإسكندرية. ففى هذا الوقت بدأ أساقفة مسيحيون، مثل ديمتريوس يدعون قدسية رسولية لقيادتهم للكنيسة، واتجهت القيادة الكنسية بشكل متزايد، ومن خلال تدوين ونشر قوائم تسلسل الأساقفة إلى قمع أى مصادر أخرى للسلطة فى الكنيسة، كان أكثرها بروزاً الادعاءات الرسولية لبعض دوائر الفلاسفة المسيحيين والغنوصيين الفالنتينيين، الذين اكتسبوا سابقاً (فى غيبة أساقفة أفوايه) نفوذاً اجتماعياً ملموساً فى كنيسة الإسكندرية.

والمثير للاهتمام أنه بالرغم من أن التراتبية الأسقفية الناشئة فى الإسكندرية أثبتت نجاحها فى عزل اتباع باسيليديس وفالنتينيوس ووضعهم فى مرتبة أدنى، فإن نماذج أخرى أكاديمية غير كهنوتية عاشت ونمت فى كنف الكنيسة، وفى هذا

(1) W. Telfer ("Episcopal Succession in Egypt," *Journal of Ecclesiastical History* 3 (1952), 2)

ويصور Telfer ديمتريوس على أنه مصلح ابتداءً عصرًا جديدًا للمسيحية السكندرية، استحق أن ينال الاعتراف بأنه "المؤسس الثانى لكنيسة الإسكندرية".

الشأن يبرز أسماء اثنين من الأكاديميين المسيحيين المعروفين: أكليمنضس السكندري (١٦٠-٢١٥م تقريباً)، وأوريجانوس (١٨٥-٢٥٣م تقريباً)، اللذين حظيا بتسامح ديمتريوس (على الأقل لفترة من الزمن)، وحظيا بقبول عام كممثلين لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية، كلا الرجلين وظفاً بفاعلية خطابة النسب الرسولي واستخدامهما كخاتم يضيفى الشرعية على توجههم اللاهوتى الأرثوذكسى. يصف أكليمنضس السكندري نسب تعليمه الرسولى فى شكل تاريخى مسلسل؛ يقول أكليمنضس فى معرض حديثه عن أستاذه بانتيانيوس (وفقاً للتقليد يعتبر بانتيانيوس أول رئيس لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية)، وعن تلاميذ آخرين لبانتيانيوس: "الآن هؤلاء الرجال يحفظون التقليد الحقيقى للتعليم المبارك الذى تسلموه من الرسل المقدسين بطرس ويعقوب ويوحنا وبولس، تلقوه كما يرث الابن من أبيه... برعاية الله، وصانوا هذه البذور الرسولية حتى يومنا هذا"^(١). وفى الجيل التالى سيركز أوريجانوس على نفس النقطة: "حفظ تعليم الكنيسة دون تغيير، وتسلمته الكنيسة فى سلسلة متصلة من الرسل، وما زال بالكنيسة حتى اليوم."^(٢)

على أنه فى نهاية الأمر لم تستطع هذه الخطابة أن تمنع الصدام بين التقاليد المدرسية لكل من أكليمنضس وأوريجانوس، وبين السلطة الناشئة لأسقفية الإسكندرية، فى الفصل التالى سأناقش تصاعد تآزم العلاقة بين أوريجانوس والأسقف ديمتريوس والخطوات الصارمة التى اتخذها ديمتريوس، وخلفاؤه من بعده، لضبط وتنظيم مؤسسة التعليم فى كنيسة الإسكندرية فى عصر الاضطهاد.

(1) Clement of Alexandria, *Stromata* I.1.11.3; ed. O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu, 4th edition, volume 2 (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), 9.

تلقى Denise Buell فى كتابها الضوء على الوظيفة المطردة لمتل هذه اللغة النسبية فى بنية أنساب السلطة الكنسية المبكرة. وبخاصة الترويج والدعاية للأنساب التعليمية:

Denise Buell, *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy* (Princeton: Princeton University Press, 1999)

(2) Origen of Alexandria, *On First Principles (De principiis)* I, Preface 2; ed. H. Crouzel and M. Simonetti (SC 252; Paris: Cerf, 1978), 78; trans. G. W. Butterworth (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973), 2.

الفصل الثانى

الأساقفة، والمعلمون، والشهداء
تشكيل السلطة الأسقفية فى عصر الاضطهاد
(ديمتريوس - بطرس الأول)

دخل تاريخ الكنيسة المصرية عصرًا جديدًا، مع انتخاب ديمتريوس كأسقف للإسكندرية عام ١٨٩م. بدأ ديمتريوس وخلفاؤه من بعده، خلال هذه الفترة، في بذل جهود حثيثة لتوطيد سلطتهم في الكنيسة المصرية. يتضح هذا السعى إلى توطيد هذه السلطة بشكل صارخ في أمر مؤسسة التعليم في الكنيسة، سيركز الجزء الأول من هذا الفصل بشكل خاص على العلاقة بين القيادة الأسقفية ومدرسة الكنيسة اللاهوتية في الإسكندرية. المعلومات التاريخية المحققة التي نعرفها حتى الآن عن الأساقفة السكندريين قبل عام ١٨٩م، جد قليلة، ولكن في العقد الأخير من القرن الثاني، وبداية من عصر ديمتريوس، فاضت فجأة المصادر بالمعلومات، التي من خلالها نستطيع أن نبدأ في إعادة كتابة تاريخ أكثر دقة للدور الاجتماعي لقيادة الكنيسة في الإسكندرية.

الآن يوجد خطر جديد خارجي، وهو الاضطهاد؛ لذا فقد كان من الضروري تسريع المحاولات الأولى لأساقفة الإسكندرية لتوطيد سلطتهم وتحديد أطر اللاهوت الأرثوذكسي، ومراقبة من يتخطاها، بينما كان المسيحيون في القرنين الأولين للميلاد عرضة في بعض المناسبات للعداء المحلي، كان الأمر مختلفًا في القرن الثالث الميلادي حيث بدأت الكنائس في مصر تعاني تحت وطأة اضطهاد منظم وعلى نطاق واسع، فمنذ بداية القرن الثالث الميلادي وحتى العقد الأول من القرن الرابع تعرضت الكنيسة المصرية لثلاث فترات من الاضطهاد العنيف، تخللتها فترات متقطعة من الهدوء الحذر: اضطهاد ساويرس (٢٠٢-٢٠٦م)، اضطهاد ديسيوس (٢٤٩-٢٥١م)، اضطهاد دقلديانوس، أو الاضطهاد الأعظم (٣٠٣-٣١١م). سيولى الجزء الثاني من هذا الفصل اهتمامًا بالقضايا التي أثّرت خلال آخر اضطهادين وأثرهما على قادة الكنيسة المصرية. كيف استمر الأساقفة السكندريين في توطيد سلطتهم في ظل هذه الأخطار؟ وأخيرًا، كيف كان للاضطهاد والاستشهاد دور في تشكيل هوية الكنيسة المصرية وقيادتها؟

أساقفة الإسكندرية ومدرسة الموغوظين السكندرية(*)

حازت الإسكندرية فى العصور القديمة شهرة دولية بصفتها مركزاً للتعليم^(١)، أصبح المتحف السكندري ("مزار آلهات الإلهام")، الذى أنشأ فى العصر البطلمى (٣٢٣ ق.م - ٣٠م) مستودعاً فكرياً أكاديمياً، ومركزاً بحثياً ونادياً اجتماعياً للنخبة المثقفة، واستقطب هذا المتحف اهتمام الجميع، حتى الأباطرة الرومان، مثل كلوديوس وهادريان، جاءوا إليه محاضرين أو مشاركين فى المناقشات، وفى نفس الوقت تقريباً، وبالقرب من المتحف أنشئت مكتبة الإسكندرية الكبرى لتخدم رواد المتحف، كان حجم مقتنيات المكتبة مذهلاً وفقاً لمعايير العصور القديمة - فقد بلغت مقتنيات المكتبة فى أيام ذروتها، ووفقاً لتقارير بعض الكتاب القدامى، أكثر من أربعمئة (أو حتى سبعمئة) ألف لفافة بردى، وأظهرت الدراسات الإحصائية الحديثة أن هذه الأرقام مبالغ فيها، وأن تقدير العدد بعشرات الآلاف ربما يكون أكثر دقة، ولكن ذلك لا يعنى إنكار حقيقة أن مقتنيات مكتبة

(*) كانت بداية مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، كمدرسة للموغوظين، أى الراغبين فى اعتناق المسيحية، ومن ثم كانت تقدم دروساً لهؤلاء الناس فى شكل أسئلة وأجوبة، ثم تطورت لاحقاً لتصبح أهم مدرسة لاهوتية فى العالم المسيحى آنذاك. و"الموغوظون" تعبير كنسى أصبح يشير إلى المنضمين حديثاً إلى المسيحية، وبحاجة إلى تعليمهم أساسيات العقيدة الجديدة، على أن هذا المصطلح استخدم لاحقاً فى القانون الكنسى ليشير إلى أولئك الواقعين تحت عقوبة كنسية تمنعهم من الاشتراك فى الأسرار المقدسة، ويخصص لهم مكاناً فى الكنيسة أثناء صلاة القداس، ثم ينصرفون بعد سماعهم الإنجيل والعظة. (المترجم)

(1) Alan K. Bowman, *Egypt After the Pharaohs: 332BC-AD642* (Berkeley: University of California Press, 1986), 223-233.

الإسكندرية كانت "شاملة بالنسبة لعصرها".^(١) على كل الأحوال فإن تزايد حجم مقتنيات المكتبة أدى إلى إنشاء فرع مستقل لها في المدينة في معبد السيرابيوم، هذا المعبد الذى كان مخصصاً لعبادة الإله المصرى سيرابيس، والزائر الآن لأطلال منطقة السيرابيوم بالإسكندرية يستطيع مشاهدة كوات بالحوائط، ربما كانت هى الأرفف الأصلية التى كانت مستخدمة لحفظ هذه الكتب^(٢).

ولقد حظيت الإسكندرية بسمعة رفيعة كمركز للدراسات اللغوية والبحث العلمى، تنبأه باحثانها لكوكبة من العلماء أناروا العالم، مثل: أبولونيوس الروديسى فى حقل الشعر، وإقليدس، أرشميدس، أراتوستينوس، وهيروفيلوس فى حقول الرياضيات، والميكانيكا الفيزيائية، والجغرافيا، والطب. وفى نهاية العصر البطلمى كانت أكثر الأعمال البحثية شعبية فى المتحف هى الفلسفة، فى الفترة من القرن الأول قبل الميلاد، وحتى القرن الثانى بعد الميلاد أصبحت الفلسفة الأفلاطونية الحديثة - وهى خليط من الأفلاطونية أخذت الكثير من الفلسفة الرواقية ومدارس فكرية أخرى - مشهورة جداً فى الأوساط الثقافية والشعبية

(1) Roger S. Bagnall, "Alexandria: Library of Dreams," *Proceedings of the American Philosophical Society* 146.4 (2002), 348-362, esp. 351-356.

(١) حول مكتبة الإسكندرية وأهميتها فى العالم القديم، انظر:

Roy MacLeod, ed., *The Library of Alexandria* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2002)

وبخاصة المقالات التالية:

("Introduction: Alexandria in History and Myth," 1-15), by Robert Barnes ("Cloistered Bookworms in the Chicken-Coop of the Muses: The Ancient Library in Alexandria," 61-77), and by John Vallance, "Doctors in the Library: The Strange Tale of Apollonius the Bookworm and Other Stories," 95-113. On the remains of the library at the Serapeum, see Henri Riad, Youssef Hanna Shehata, and Youssef al-Gheriani, *Alexandria: An Archeological Guide to the City*, Second edition (Alexandria: The Regional Authority for Tourism Promotion, 1996), 66.

حول المتحف وعلاقته بالمكتبة، انظر:

Edward Jay Watts, "City and School in Late Antique Athens and Alexandria" (Ph.D. dissertation, Yale University, 2002), 259-266.

وسيكون لهذا الزخم الفلسفي تأثير عميق، فيما بعد، على أوائل اللاهوتيين المسيحيين الذين عاشوا وعملوا بالإسكندرية^(١).

ومن ثم، لا يجوز أن نندهش من قيام مسيحي الإسكندرية، الذين نشؤوا في كنف مكتبة الإسكندرية وأكاديميتها الفلسفية، بتطوير سريع لمؤسساتهم التعليمية، والواقع أن كنيسة الإسكندرية أصبحت بمدرستها اللاهوتية في أواخر العصور القديمة (يشار إليها غالباً بمدرسة الموعوظين السكندرية) وبالأعمال الكتابية والفلسفية لمدرسيها، في حوض البحر المتوسط.

تتبع جذور مدرسة الإسكندرية يكتنفه بعض الصعوبات، فمتلماً فعل يوسابيوس مع قوائم أساقفة الإسكندرية، حاول أيضاً أن يفعل نفس الشيء مع قادة مدرسة الإسكندرية، بوضع سلسلة نسب لخلف بعد سلف، وحدد أسماء ثلاثة رجال كأول رؤساء لهذه المدرسة: بانتينيوس، وأكليمنضس، وأوريجانوس. وبانتينيوس هو الاسم الأول المرتبط بقيادة مدرسة الإسكندرية، بالرغم من محاولة يوسابيوس التلميح إلى أن المدرسة كانت قائمة بالفعل قبل رئاسة بانتينيوس لها^(٢).

(١) حول معالجة شاملة تفصيلية للأفلاطونية الحديثة. انظر:

John Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977).

يقول Heinrich Dörrie: إن ظهور الأفلاطونية مجدداً في القرن الأول قبل الميلاد كان مرتبطاً بشكل

مباشر ببروز دور الإسكندرية كمركز فلسفي:

(H. Dörrie, "Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus," in *Le Néoplatonisme* (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971), 17-33).

حول أثر الأفلاطونية في كتابات اللاهوتيين السكندريين المسيحيين، انظر:

R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford: Oxford University Press, 1971); and Roelof van den Broek, "Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology: Eugeonstus, Philo, Valentinus, and Origen," in *The Roots of Egyptian Christianity*, 190-203.

(٢) يتبنى هذا الرأي أيضاً كثير من الكتاب القبط المعاصرون، الذين يقولون بأن مدرسة الإسكندرية قد أسسها القديس مرقس نفسه، وقد رفض قبول هذا الرأي المؤرخ الشهير عزيز سوريال عطية.

(المترجم)

كتب يوسابيوس عن المدرسة: "منذ أزمنة قديمة كان قد ترسخ بينهم تقليد بوجود مدرسة للتعليم المقدس".^(١) ونحن نعرف القليل عن بانتيانيوس نفسه، يصفه يوسابيوس بأنه لاهوتي متفلسف، تأثر بالفكر الرواقى، وتضمن تراثه التعليمى كمدير مدرسة الموعوظين تضمن جملة مؤلفات^(٢). وفقاً ليوسابيوس تولى أكليمنضس رئاسة مدرسة الإسكندرية بعد وفاة بانتيانيوس؛ ليكون الرئيس الثانى فى سلسلة رؤساء هذه المدرسة^(٣)، وأكليمنضس السكندرى كان أحد تلاميذ بانتيانيوس، واعترف بفضل بانتيانيوس عليه فى كتاباته التى وصلتنا. أخيراً وفى عام ٢٠٢م تولى أوريجانوس رئاسة المدرسة بعد أن ترك أكليمنضس الإسكندرية، تحت وطأة اضطهاد ساويرس؛ ليصبح الثالث فى سلسلة المديرين الأكاديميين لهذه المدرسة، وعرفه يوسابيوس بأنه أحد تلاميذ أكليمنضس^(٤).

لسوء الحظ لم تكن العلاقات بين بانتيانيوس وأكليمنضس وأوريجانوس بتلك البساطة التى أراد أن ينقلها لنا يوسابيوس، فمن المثير للفضول أن أوريجانوس لم يذكر قط اسم أكليمنضس فى أى من رسائله التى وصلتنا^(٥)، وطُرحت مختلفة حول

(1) Eusebius, *HE* 5.10.1 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.1 (1903). 450).

(٢) نفس المرجع، وحتى الآن أعمال بنتيانيوس مفقودة.

(3) Clement, *Stromata* I.1.31–38; Eusebius, *HE* 5.11; 6.6.

(4) Eusebius, *HE* 6.6; cf. 6.3.

(٥) يذكر أوريجانوس، بنتيانيوس فى إحدى رسائله التى حفظها يوسابيوس؛ حيث يصف بنتيانيوس بأنه وضع نموذجاً للخبرة الفلسفية التى ساعدت كثيرين قبلنا"، ويُستنتج من لغة أوريجانوس بأنه قد تعرف على بنتيانيوس من خلال كتاباته الفلسفية، وأنه لم يكن مهتماً بتأكيد نوع من النسب المباشر للخلافة فى مؤسسة التعليم. وإذا كان الأمر كذلك، فكان من المتوقع أن يذكر نموذج أكليمنضس أيضاً. وبالرغم من قلة إشارات أوريجانوس الواضحة إلى أكليمنضس، يرى Anniewies van den Hoek بأن بعض التلميحات فى كتابات أوريجانوس ترجح استمرارية متصورة فى التعليم. انظر:

A. van den Hoek, "Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction," in *Origeniana quinta*, ed. R. J. Daley (Leuven: Peeters, 1992).

حول موجز الدراسات المتعلقة بإشكالية العلاقات بين أوريجانوس وأكليمنضس، انظر:

Nancy Heisey, *Origen the Egyptian* (Nairobi: Paulines Publications Africa, 2000). 24–25.

تجنب ذكر اسم أكليمينزس - ربما لسبب عدم اتفاق حول استخدام أكليمينزس لمصطلح "غنوصي"^(١)، ربما عدم رغبة أوريجانوس في ربط نفسه مع آراء لأكليمينزس لم تكن على هوى ديمتريوس أسقف الإسكندرية^(٢)، أو ربما اختلاف عميق في الرأي حول الطريقة المثلى للتعامل مع الاضطهاد^(٣). على كل الأحوال، دفع هذا الصمت في كتابات أوريجانوس حول سلفه المفترض، البعض إلى طرح تساؤلات حول رواية يوسابيوس لتسلسل نسب قادة مدرسة الإسكندرية^(٤).

مما طرح في هذا الشأن وبطريقة مقنعة بأنه لم يكن في الإسكندرية "أكاديمية" لاهوتية رسمية قبل أوريجانوس (فقط كانت "مدرسة فكرية" عامة)، وأن إنشاء مثل هذه المدرسة بشكل رسمي تم فقط عندما كلف الأسقف ديمتريوس أوريجانوس بمسئولية "التعليم الأولى" في الكنيسة^(٥)، وقبل ذلك كان التعليم اللاهوتي في

(1) Henri Crouzel, *Origen*, trans. A. S. Worrell (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), 7.

(2) Pierre Nautin, *Origène: Sa vie et son oeuvre* (Paris: Beauchesne, 1977), 54; Martiniano Roncaglia, *Histoire de l'Eglise Copte*, Second edition, Volume 2 (Beirut: Librairie St. Paul, 1987), 125.

(3) لم يجد هروب أكليمينزس من الإسكندرية خلال اضطهاد ساويرس، قبولاً حسناً لدى أوريجانوس. الذي أصبح مشهوراً بتحمسه للاستشهاد ومساندته للمسيحيين الذين سجنوا خلال الاضطهاد. (انظر: Eusebius, *HE* 6.1-5)

(4) للاطلاع على نموذج حديث لهذا التقييم النقدي لرواية يوسابيوس، انظر: Roelof van den Broek, "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries," in *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, ed. J. W. Drijvers and A. A. MacDonald (Leiden: E. J. Brill, 1995), 39-47; repr. in R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 197-205.

وللاطلاع على تقييم أكثر إيجابية لرواية يوسابيوس، انظر: Annwies van den Hoek, "The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage," *Harvard Theological Review* 90.1 (1997), 59-87.

(5) Eusebius, *HE* 6.3.8 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 526); Gustave Bardy, "Aux origines de l'école d'Alexandrie," *Recherches de science religieuse* 27 (1937), 65-90; *ibid.*, "Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie," *Vivre et Penser*, 2nd series (1942), 80-109.

حول التاريخ المبكر لمدرسة الموعوظين السكندرية، انظر أيضاً:

David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1992), 219-222.

الكنيسة يسير وفق قواعد أكثر استقلالية، مع مدرسين مثل بنتينيوس وأكليمنضس (كما كان شأن باسيليدس وفالنتينيوس قبلهم) يجتذبون إليهم مجموعات تلاميذ من المسيحيين الشغوفين بالفلسفة. في هذا السياق ربما يعكس إلحاق يوسابيوس لاسمى بنتينيوس وأكليمنضس لقائمة رؤساء مدرسة الإسكندرية، اهتمامه بإظهار قدم تقاليد التعليم الكنسى أكثر من اهتمامه بحقيقة وجود مؤسسة رسمية في أواخر القرن الثانى الميلادى^(١).

فى كل الأحوال، وبغض النظر عن تاريخ تأسيس مدرسة الإسكندرية - إذا كان فى زمن أوريجانوس، أو فى مرحلة سابقة - فإنه من الواضح أن تعيين ديمتريوس لأوريجانوس كرئيس للمدرسة شكل علامة فارقة فى تاريخ جهود أسقف الإسكندرية لتنظيم وضبط المؤسسة التعليمية للكنيسة، يشير يوسابيوس إلى أنه قبل أوريجانوس "لم يكن هناك أحد مخصصاً لرئاسة المدرسة الابتدائية؛ حيث هرب الجميع تحت وطأة الاضطهاد"^(٢)، ومن الواضح أن أوريجانوس فطن إلى الحاجة إلى هذه المدرسة، حتى قبل تكليفه الرسمى من قبل ديمتريوس، يخبرنا يوسابيوس

(1) G. Bardy, "Aux origines de l'école d'Alexandrie," *Recherches de science religieuse* 27 (1937), 78-79.

ربما يكون يوسابيوس قد اعتمد على رسالة أرسلها الكسندروس أسقف القدس إلى أوريجانوس نفسه، فى تطوير مفهومه عن خلافة معلمين رؤساء فى الإسكندرية، فى هذه الرسالة يقول الكسندروس: "لأننا نعرف أولئك الآباء المباركين الذين سبقونا، والذين سنلحق بهم بعد قليل - بنتينيوس، المعلم المبارك حقاً، والقديس أكليمنضس، الذى صار أستاذى وساعدنى، وأى شخص آخر من هذا القبيل."

(Eusebius, *HE* 6.14.9; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 552).

ربما يكون يوسابيوس قد استخدم تعبيرات الكسندروس كدليل على السلسلة المؤسسية لقيادة مدرسة الموعوظين بالإسكندرية، ولكن ربما أن يوسابيوس قد التقى أكليمنضس مرة واحدة فقط بعد رحيله عن الإسكندرية، وقصد ببساطة أن يبرز ارتباط أوريجانوس بمدرسة الفكر، أو تقاليد التعليم التى تعلمها الكسندر من معرفته بأكليمنضس.

(Pierre Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (Paris: Editions du Cerf, 1961), 129-132).

(2) Eusebius, *HE* 6.3.1 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 524).

بأن أوريجانوس قد جاء إليه "بعض الوثنيين الذين سمعوا كلمة الله"، وبدأ أوريجانوس لاحقاً في تنظيم دروس خاصة لهم^(١). وفي هذا الصدد، فإن تعيين ديمتريوس لأوريجانوس - سواء مثل ذلك تأسيساً لمدرسة رسمية، أو تعديل لممارسة سابقة - يحمل دلالة هامة. فما من شك أن قرار ديمتريوس هدف إلى تلبية حاجة الكنيسة إلى مصادر كافية لتعليم المنضمين حديثاً إلى المسيحية لتثبيتهم في مواجهة الاضطهاد، ولكنه في نفس الوقت كان محاولة لإخضاع تعليم مدرسة الموعوظين لسلطة ومراقبة الأسقف المباشرة.

أدت محاولات ديمتريوس لفرض سلطته على مؤسسة التعليم في الكنيسة، في نهاية الأمر - إلى حدوث توتر في العلاقات بينه وبين أوريجانوس^(٢). كان أوريجانوس يعمل كمدرس للأدب اليوناني قبل أن يصبح رئيساً لمدرسة الموعوظين، كما أنه تتلمذ على يد أمونيوس السقاص، أحد أعمدة مدرسة الإسكندرية الفلسفية^(٣)، استفاد أوريجانوس من هذه الخلفية اللغوية والفلسفية أثناء

(1) Ibid.; Joseph W. Trigg, *Origen* (London and New York: Routledge, 1998), 14. Christopher Haas (*Alexandria in Late Antiquity*, 183)

يلاحظ Haas أن شهرة أوريجانوس المتزايدة كانت عاملاً هاماً في اجتذاب الوثنيين المهتمين، وإرشادهم إلى اعتناق المسيحية في هذا العصر.

(2) J. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (Atlanta: John Knox Press, 1983), 130-140.

(3) J. Trigg, *Origen* (1998), 5-7, 12-14; also *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (1983), 31-38, 52-54, 66-75.

حول تأهيل أوريجانوس الأدبي والفلسفي. انظر:

Bernhardt Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, 2 volumes (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18; Basel: Friedrich Reinhardt, 1987).

يؤكد الفيلسوف اليوناني الشهير فروفيوريوس حقيقة أنه كان هو وأريجانون تلاميذ لأمونيوس السقاص. (Eusebius, *HE* 6.19.4-8; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, *GCS* 9.2 (1908), 558-560).

حول شهرة أمونيوس السقاص كمعلم الأفلاطونية الحديثة في الإسكندرية. انظر:

Patricia Cannon Johnson, "The Neoplatonists and the Mystery Schools of the Mediterranean." in *The Library of Alexandria*, ed. R. MacLeod (Cairo: The American University in Cairo Press, 2002), 143-161. esp. 149-150.

رئاسته لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية، وأنتج مجموعة هامة من الكتابات، من بينها كتابه (the Hexapla) السداسي، وفيه قام بدراسات نقدية مقارنة لمخطوطات مختلفة للعهد القديم، وعدد من التفسيرات لأسفار الكتاب المقدس (المزامير ١-٢٥، المراثي، التكوين، إنجيل يوحنا)، وعمله العمدة العميق والمنظم عن علم اللاهوت المبادئ الأولى، وإذا وضعنا في الاعتبار اهتمامه كمتقف ببحث قضايا لاهوتية أعمق، فإن أوريجانوس قد اكتشف بسرعة عدم ملائمة ومحدودية تعليم أولي، ربما تكون زيارته القصيرة إلى كنيسة روما قد أججت هذا الشعور بداخله، فيذكر يوسابيوس أن أوريجانوس كان شغوفاً جداً باستئناف قيامه بالتعليم فور عودته من روما، وأن ديمتريوس "لا زال يستحثه، بل يستعطفه ليواصل عمله في مساعدة الإخوة دون تراخ".^(١)

ستذهب حاولات ديمتريوس لتوجيه (ربما كبج) طاقات أوريجانوس الفكرية أدراج الرياح، فعشية عودته من روما، كان أوريجانوس يرى "أنه سيصاب بالاختناق إذا لم يستطع أن يشارك في مناقشات لاهوتية أعمق، أو بحث وتفسير الكتابات المقدسة، بدلاً من هذا التعليم الأولى (طريقة السؤال والجواب) الذي يقدمه للذين يأتون إليه ويقابلونه"، ومن ثم قرر أن يبدأ إصلاحاً لتنظيم مدرسة الموعوظين، فقسم المدرسة قسمين: الأول لتعليم المبتدئين، والثاني من أجل "هؤلاء الذين بلغوا مرحلة الرشد الفكري".^(٢) وعهد بالقسم الأول لواحد من تلاميذه، هيراكليس، وتولى بنفسه القسم الثاني المخصص للدراسات المتقدمة تولاه بنفسه، لا تشير كلمات يوسابيوس إلى دور لديمتريوس في هذه التنظيمات، وربما كان هذا الأمر مدعاة لزيادة التوتر بين الاثنين، كانت الإصلاحات التي أدخلها أوريجانوس تهدف إلى التوفيق بين عمله كمعلم وعمله كباحث، كما أنها تتيح الفرصة لتلاميذه

(1) Eusebius, *HE* 6.14.11 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 552).

(2) Eusebius, *HE* 6.15 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 552).

لدراسات متقدمة - وربما رأها ديمتريوس بشكل مختلف على أنها مؤامرة
ماكرة ضد هدف إنشاء المدرسة ورؤيتها، وهو تقديم تعليم أولى لهؤلاء الذين
يسألون ويرغبون في الإيمان المسيحي.

أدى هذا التوتر بين ديمتريوس وأوريجانوس في نهاية المطاف إلى مغادرة
أوريجانوس الإسكندرية، ويذكر يوسابيوس في كتابه "تاريخ الكنيسة" أن
أوريجانوس ترك الإسكندرية سرًا عندما "اشتعل فتيل حرب ليست هينة في
المدينة"، واستقر في قيصرية بفلسطين لبعض الوقت، وهناك دُعي لإلقاء
محاضرات عامة حول تفسير الكتاب المقدس⁽¹⁾، ظن الباحثون لوقت طويل أن
عبارة "حرب ليست هينة" تشير إلى المذبحة التي تعرض لها المواطنون
السكندريون بتحريض من الإمبراطور كاركالا في عام ٢١٥م. لا يوجد دليل حتى
الآن على أن كاركالا كان يستهدف المسيحيين، أو أن أوريجانوس قد هرب خوفًا
مما قد أصبح معروفًا بـ "هياج كاركالا"، في دراسة حديثة للباحث الفرنسي
Pierre Nautin، يقول بأن إشارة يوسابيوس إلى هذه "الحرب" المحلية كانت في
الواقع تلميحًا إلى الصراع الكنسي الذي كان قد تفجر بين ديمتريوس وأوريجانوس،
وربما كان هذا الصراع هو الباعث لأوريجانوس لترك منصبه في الإسكندرية
بشكل مؤقت⁽²⁾.

كما ذكر سابقًا، كان الاهتمام الرئيسي لديمتريوس خلال فترة أسقفية هو
إعادة تأكيد السلطة المؤسسية للأسقف، ووضع معايير موحدة لتنظيم الكنيسة.

(1) Eusebius, *HE* 6.19.16 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 564).

(2) P. Nautin, *Origène*, 366-368; J. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (1983), 130.

يبين Nautin أن تعبيرات يوسابيوس في *HE* 6.19 اعتمدت على ما ورد في كتب أوريجانوس

Commentary on John؛ حيث يصف فيه نزاعه مع ديمتريوس بأنه "عاصفة بي الإسكندرية"، ويحتفي

بانتقاله إلى قيصرية في تعبيرات كتابية مثل إطلاق سراحه من مصر:

Origen. 6.1-2 (ed. C. Blanc, SC 157 (1970), 128-136); N. Heisey, *Origen the Egyptian*, 171; J. Trigg, *Origen* (1998), 16.

يتضح ذلك من رد فعله على رحيل أوريجانوس، كتب الأسقف الإسكندري إلى نظرائه في القدس وقيصرية، منتقداً سماحهم لأوريجانوس، وهو شخص علماني^(١) بأن يعلم ويعظ في حضور الأساقفة، مدعياً بأن ذلك "لم يُسمع به أبداً، ولم يحدث على الإطلاق" في الكنيسة من قبل. (أجاب الأساقفة الفلسطينيون على هذا الخطاب معنيين أمثلة في أماكن أخرى لعلمانيين دعوا لمساعدة الإكليروس في الوعظ والتعليم). بعد ذلك خطط ديمتريوس لإقناع أوريجانوس بالعودة إلى الإسكندرية، وكتب خطاباً استرضائياً، وأرسل وفداً من الشماسة إلى فلسطين^(٢). على أن الهدنة بين الفريقين لم تدم طويلاً؛ إذ قرر أوريجانوس في عام ٢٣١م أن يترك الإسكندرية للمرة الأخيرة، مرتحلاً ثانية إلى كنيسة قيصرية؛ حيث تم إقناعه برسامته كاهناً، وأن يؤسس هناك مدرسته الخاصة^(٣).

يلقى رد فعل ديمتريوس على رحيل أوريجانوس النهائي، وعلى رسامته كاهناً - مزيداً من الضوء على البنية الاجتماعية للسلطة الأسقفية في المسيحية المبكرة في مصر، كتب ديمتريوس، تعبيراً عن غضبه لما اعتبره تعدياً على سلطته كأسقف - سلسلة من الخطابات إلى أساقفة أسقفيات أخرى في حوض البحر المتوسط، معترضاً على رسامة أوريجانوس كاهناً، واعتبارها غير شرعية^(٤).

(١) تستخدم كلمة علماني في المصطلح الكنسي للإشارة إلى المؤمنين غير المندرجين بالخدمة الكهنوتية. (المترجم)

(2) Eusebius, *HE* 6.19 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908). 564).

(3) Eusebius, *HE* 6.23.

(4) Eusebius, *HE* 6.8.

قدم ديمتريوس ذريعة لوجوب عزل أوريجانوس من الكهنوت، بأنه كان قد خصى نفسه سابقاً، أثناء عمله كمعلم بمدرسة الإسكندرية للموعوظين. ووفقاً لرواية يوسابيوس. فإن ديمتريوس كان أساساً قد وافق على خصي أوريجانوس لنفسه كعلامة على "شغفه" بالزهد. ولكنه، مدفوعاً بالغيرة من شهرة أوريجانوس. استخدم نفس هذا الحدث كأساس لاتهاماته ضد شرعية رسامة أوريجانوس، ويشير أوريجانوس نفسه إلى حملة الرسائل التي شنّها ديمتريوس ضده في عمله *Commentary on John*. (132). (6.2.9: ed. C. Blanc, SC 157 (1970)). حيث يشير إلى ديمتريوس بوصفه عدواً شراً حرباً شعواء ضده عن طريق كتاباته الجديدة^٧.

تعد مراسلات ديمتريوس، بالإضافة إلى رسالته السابقة إلى أساقفة القدس وقيصرية في غاية الأهمية؛ حيث إنها تمثل أول محاولات موقفة لأسقف سكندري لخلق وتنظيم سياسة قانونية، وللحصول على تأييد مسكوني لسلطته الأسقفية المحلية. كان لهذه الحملة التي شنها ديمتريوس بكتابة هذه الخطابات - آثار هامة؛ إذ لاقى قرارًا بحرمان أوريجانوس؛ تأييدًا من مجمع الكنيسة الرومانية، ومن عدد آخر من مراكز كنسية (باستثناء أسقفيات فلسطين، العربية، فينيقية، وأخائية، الذين اعترضوا على هذا القرار)⁽¹⁾، استمر خليفة ديمتريوس المباشر ياروكلاس، في تنفيذ قرار حرمان أوريجانوس (بالرغم من أنه كان أحد تلاميذه وزميلًا له في مدرسة الإسكندرية).

كان من بين النتائج المهمة لرحيل أوريجانوس من الإسكندرية إتاحة الفرصة لتغيير تنظيم وقيادة مدرسة الإسكندرية، اصطحب أوريجانوس لدى عودته ثانية إلى فلسطين، قسم الدراسات المتقدمة الذي كان قد أنشأه إبان رئاسته لمدرسة الإسكندرية (بالإضافة إلى مكتبة الشخصية الكبيرة)⁽²⁾، وفي قيصرية استأنف أوريجانوس دوره التعليمي، واجتذب مجموعة جديدة من الطلبة، وأسس مكتبة ضخمة للدراسات اللاهوتية، وهي المكتبة التي سيستخدمها يوسابيوس القيصري بعد خمسة وسبعين عامًا، في كتابة عمله الشهير تاريخ الكنيسة. تبقى فقط في الإسكندرية قسم "التعليم الابتدائي" تحت رئاسة هيراكلاس، التلميذ السابق

(1) G. W. Butterworth, "Introduction," in *Origen: On First Principles* (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973), xxiv. The medieval historian Photius (*Bibliotheca* 118; ed. R. Henry, volume 2 (Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1962), 90-92)

يدعى Photius بأن أوريجانوس كان قد نفى بشكل رسمي من قبل مجمع سكندري. ولكن يدل Hanson على عدم إمكانية حدوث مثل ذلك في أوائل القرن الثالث، ومن ثم يشكك في رواية Photius.

(R. P. C. Hanson, "Was Origen Banished from Alexandria?" in *Studia Patristica* 17.2 (New York: Pergamon Press, 1982), 904-906)

(2) G. Bardy, *Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie*, 80-109, esp. 100 and 109.

لأوريغانوس، ويبدو أنه لم تكن هناك أى محاولة لإعادة إنشاء معهد أو مؤسسة للتعليم اللاهوتي العالى فى المدينة، عقب مغادرة أوريغانوس الإسكندرية^(١).

بعد إبعاد أوريغانوس من الصورة أصبحت مدرسة الإسكندرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بسلطة أسقف الإسكندرية، يتضح ذلك خلال فترة تولى البابا ياروكلاس، فبعد موت ديمتريوس عام ٢٣٣م (عامين فقط بعد رحيل أوريغانوس)، تعين ياروكلاس خلفاً له، وهو فى الأساس كان معيناً منذ فترة وجيزة رئيساً لمدرسة الإسكندرية، تعيين ياروكلاس (٢٣١-٢٤٧م) وضع سابقة مهمة جديدة لاختيار وتعيين المرشحين لمنصب أسقفية الإسكندرية؛ إذ بعد ياروكلاس وحتى نهاية القرن الثالث الميلادى، اقتصر تعيين أساقفة الإسكندرية على فئة رؤساء مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، ف خلفاء ياروكلاس على أسقفية الإسكندرية هم على الترتيب: ديونسيوس (٢٤٧-٢٦٤م)، ومكسيموس (٢٦٤-٢٨٢م)، وثاونا (٢٨٢-٣٠٠م)، جميعهم شغلوا منصب رئيس مدرسة الإسكندرية قبل ارتقائهم كرسى الأسقفية^(٢)، ويعكس هذا النهج - بشكل آخر - كيف أصبحت مدرسة الإسكندرية خاضعة بشكل كبير لرعاية وسلطة الكرسى الأسقفى؟ وكنتيجة لذلك، تمكن ياروكلاس، وخلفاؤه من بعده - أن يراقبوا ويوجهوا عن كثب مؤسسة التعليم فى الكنيسة.

يتضح دور ياروكلاس فى التعريف بالتعليم الأرثوذكسى والدفاع عنه؛ مما ذكره خلفه ديونسيوس فى أحد خطباته، يكتب ديونسيوس: "لقد ورثت هذا الدور وهذا النهج عن بابانا المبارك ياروكلاس"، ثم يشرح كيف علم ياروكلاس التلاميذ

(1) Eusebius (*HE* 6.29.4; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 584)

ويذكر يوسابيوس أنه عقب ترقية ياروكلاس إلى كرسى الأسقفية، "تولى ديونسيوس أحد تلاميذ أوريغانوس رئاسة مدرس التعليم الابتدائى" ويبدو أن تعبيرات يوسابيوس تشير إلى أن برنامج التعليم الابتدائى فقط هو الذى تم الإبقاء عليه.

(2) Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 217.

"الذين كانوا قد تعلموا على أيدي الأساتذة الهرطوقيين"^(١)، تلك هي المرة الأولى في المصادر، التي يظهر فيها لقب "بابا" لوصف أسقف الإسكندرية، حدث هذا قبل خمسين عامًا من منح هذا اللقب لأسقف روما^(٢)، وكلمة "بابا" يونانية الأصل "papas"، وتعني ببساطة "أب"، ولكنها أصبحت تستخدم كلقب رسمي يدل على الاحترام لكل من رئيس أساقفة الإسكندرية، ورئيس أساقفة روما^(٣). على أن استخدام ديونيسيوس لهذا اللقب للمرة الأولى، في وصفه لجهود ياروكلاس، لتقديم "تهج ونموذج" في توجيه ضوابط التعليم الكنسي، يحمل دلالة هامة، وهكذا يعبر استخدام لقب "بابا" عن تلك الإجراءات التي اتخذتها أسقفية الإسكندرية لترسيخ وبسط سلطتها، خلال النصف الأول من القرن الثالث الميلادي.

(1) Eusebius, *HE* 7.7.4 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 644).

(2) C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 69; Petro Bilaniuk, "Pope in the Coptic Church," *Coptic Encyclopedia* 6.1998–2000.

وفقًا للمصادر المتاحة حتى الآن. يظهر أقدم استخدام متفق عليه للقب "بابا" للإشارة إلى أسقف روما في

نقش جنائزي يعود تاريخه إلى حدود عام ٣٠٣م.

(J. S. Northcote and W. R. Brownlow, *Roma Sotteranea* (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1869), 93; E. Giles, ed., *Documents Illustrating Papal Authority, A.D. 96–454* (London: SPCK, 1952), xvii).

(3) G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 1006.

"كنيسة الشهداء" القيادة الأسقفية فى عصر الاضطهاد

ديونسيوس السكندرى واضطهاد ديسيوس

اشتعلت أجواء كنيسة الإسكندرية فى عام ٢٤٧م، وبعد سنة واحدة من ارتقاء ديونسيوس كرسى الإسكندرية، وعمها الاضطراب على إثر هياج الغوغاء فى المدينة وانتفاضهم ضد المسيحيين. يصف ديونسيوس فى إحدى رسائله إلى فابيوس أسقف أنطاكية كيف كان زعيم الغوغاء، وهو نبى وثى، يحرضهم على مهاجمة المسيحيين، وذلك "بإذكاء لهيب خرافاتهم المحلية".^(١)

"بداية اختطفوا رجلاً عجوزاً يُسمى متراس،
وأمره بأن ينطق بتجديف، وعندما رفض ذلك، ضربه
بأهرات الخشبية، وطعنوه فى وجهه وعينه بقباب حادة،
وقادوه إلى خارج المدينة، حيث رموه حتى الموت."

وتعرض آخرون لمصير مماثل: منهم امرأة اعتنقت المسيحية اسمها كوينتا، سُحلت فى شوارع المدينة، وضربت ورُجمت حتى الموت؛ مثل آخر امرأة عجوز تسمى أبولونيا، هُشمت أسنانها وأُحرقت حتى الموت؛ وأخيراً رجل يدعى سيرابيون، غُذب، وكُسرت أطرافه، ثم أُلقي به من فوق أحد المباني^(٢).

(1) Eusebius, *HE* 6.41.1–2 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 600).

(2) Eusebius, *HE* 6.41.3–8 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 600–602) =

اشتعلت ثورة العنف المحلي ضد المسيحيين في الإسكندرية، واتسع نطاقها، ويشير ديونوسيوس إلى أن هذه الهبة تطورت إلى اقتتال طائفي، وحرب أهلية؛ ومن ثم تحول العنف إلى مسار آخر بعيداً عن المسيحيين ("تعمنا براحة قصيرة")^(١)، ومع ذلك، فإن هذه الهدنة لن تدوم طويلاً، وستبدأ موجة جديدة من الاضطهاد أشد وطأة من سابقتها، بعد تولي ديسيوس منصبه كإمبراطور في العام ٢٤٩، وعلى عكس موجة العنف التي تفجرت سابقاً ضد المسيحيين (مثل أحداث صيف عام ٢٤٨م، التي اندلعت بسبب التوتر الداخلي)^(٢)، فإن الاضطهاد الذي بدأه ديسيوس كان منظماً وواسع النطاق (بالرغم من تفاوت حدته)، وبرعاية حكومية؛ لذا فإن تأثيره تخطى المسيحيين في مصر ليشمل مسيحيي حوض البحر المتوسط.

= للوقوف على نشرة كاملة لخطاب ديونوسيوس، انظر:

W. A. Biernert, ed., *Dionysius von Alexandrien, Das erhaltene Werk* (Bibliothek der griechischen Literature, Bd. 2; Stuttgart: Hiersemann, 1972); *Letters and Treatises*, trans. and ed. C. L. Feltoe (Translations of Christian Literature, series I: Greek Texts; New York: Macmillan Co., 1918).

قصة ديونوسيوس عن المرأة التي تحملت العذاب دون أن تترك إيمانها قد استُخدمت بشكل دعائي- بالتحديد كـ "وسيلة تشهير" وجهت ضد الأقوياء ثقافياً، الذين أثبتوا عدم قدرتهم على قهر تمسك من هم مفترض أن يكونوا "الجنس الأضعف".

(Elizabeth Clark, "Thinking with Women: The Uses of the Appeal to 'Woman' in Early Christian Propaganda Literature," Paper presented at the Symposium on the Expansion of Christianity in the First Four Centuries, Columbia University, New York, March 30, 2003).

(1) Eusebius, *HE* 6.41.9 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 602).

(2) لم تكن الثورة السكندرية ضد المسيحيين في عام ٢٤٨ مدعومة من الحكومة الإمبراطورية، والحقبة أن الإمبراطور في ذلك الوقت، فيليب، اعتبره الكثيرين متعاطفاً مع المسيحيين.

(Eusebius, *HE* 6.34, 36, 39, 41; Eusebius, *Chronicle* (preserved in Jerome's Latin translation; ed. R. Helm, 3rd edition (GCS; Berlin: Akademie-Verlag, 1984), 217-218); W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (London: Basil Blackwell, 1965; repr. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1981), 404; T. D. Barnes, "Legislation Against the Christians," *Journal of Roman Studies* 58 (1968), 43-44; repr. in T. D. Barnes, *Early Christianity and the Roman Empire* (London: Variorum Reprints, 1984) Article II).

يصف ديونوسيوس، في خطابه إلى فاببوس أسقف أنطاكية، بداية اضطهاد الإمبراطور ديسوس فور وصول المرسوم الإمبراطوري؛ حيث أصدر ديسوس مرسومًا في أوائل عام ٢٥٠م، يأمر فيه مواطني الإمبراطورية بأن يقدموا ذبائح لآلهة الرومان، ويبدو أن هذا المرسوم كان في الأساس محاولة من ديسوس لإحياء الانضباط التقليدي الروماني في الجيش، وإحياء عادات رومانية قديمة في المجتمع ككل^(١)، وقام موظفون حكوميون بالإشراف على تنفيذ هذا الأمر والتحقق من قيام المواطنين بتنفيذه، وإصدار شهادة رسمية، تسمى *libella*، تُسلم لكل فرد قام بتقديم الذبائح للآلهة، واتباع في صياغة هذه الشهادات قالبًا موحدًا، وصلنا منها أكثر من أربعين شهادة ضمن مجموعات البردي المصري، يعود تاريخها إلى الفترة من منتصف يونيو وحتى منتصف يوليو ٢٥٠م^(٢).

جاء رد فعل المسيحيين المصريين لهذا المرسوم والدعوة إلى تقديم الذبائح، في أشكال مختلفة، يصف ديونوسيوس، كيف استسلم الكثيرون وأنكروا إيمانهم:

(١) أحد النقوش من Aphrodisia يتحدث عن هذه الأضاحي على أنها "تضامن مع الرومان" وودعم "الإمبراطورنا".

(Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian borderland, Aphrodisias, ed. W. M. Calder and J. M. R. Cormack (Monumenta Asiae Minoris Antiqua, vol. 7; Manchester: Manchester University Press, 1962), no. 424 (Oct–Nov 250); W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984), 320; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, 405).

(2) J. R. Knipfling ("The Libelli of the Decian Persecution," *Harvard Theological Review* 16 (1923), 345–390)

نشر Knipfling ٤١ نسخة من هذه الشهادات، شارحًا خصائص صياغتها، للاطلاع على دراسة ومناقشة أحدث لهذه الشهادات، انظر:

Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1987), 455 – 458.

ويقول Lane Fox بأن هذه الشهادات استخدمت فقط في "المرحلة الثانية" من الاضطهاد بهدف تحديد المسيحيين فقط، ويدعم نظريته بالقول: إن إصدارًا عامًا لمثل هذه الشهادات لجميع المواطنين كان من الممكن أن يسبب كارثة بيروقراطية.

"كان الجميع يرتعدون من الخوف، بما فيهم الوجهاء: البعض توجهوا على الفور لتسجيل أنفسهم أمام الموظفين الرسميين بدافع الخوف، وبادر العاملون في دواوين الحكومة بتقديم الذبائح خوفاً على مستقبلهم الوظيفي، بينما اقتيد آخرون إلى ذلك بواسطة جيرانهم... والبعض تقدم إلى ذلك بوجوه شاحبة مرتعدة... ولكن البعض الآخر، كان الأمر لديهم أكثر سهولة، فاندفعوا نحو المذابح، وبحماسة زائدة كانوا يقرون بأنهم لم يكونوا أبداً مسيحيين من قبل"^(١).

ويمضى ديونوسيوس في وصف مصير مسيحيين آخرين تعرضوا للسجن والتعذيب، حتى آل بهم الأمر في النهاية إلى تقديم الذبائح، ويبدو أن البعض الآخر لجأ إلى جعل عبيدهم يقومون بتقديم الذبائح بدلاً منهم، أو رشوة الموظفين لإصدار شهادات مزورة تفيد تقديمهم للذبائح^(٢).

ومع ذلك لم يستسلم جميع المسيحيين؛ إذ ظل بعضهم على إيمانهم المسيحي في مواجهة السجن والتعذيب وحتى الموت، ويذكر ديونوسيوس أسماء خمسة عشر مسيحياً مصرّياً، هلكوا خلال هذه الموجة من الاضطهاد، ويصف الفظاعة والوحشية التي لاقوها: أُلقي بأربعة في الجير الحي فتهرأت أجسامهم، وأُلقي بواحد منهم في النار وهو حي، وقطعت رؤوس أربع سيدات، وأربع آخرون مُزقت

(1) Eusebius, *HE* 6.41.11–12 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 604).

(2) R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, 457–458.

حول بعض الحالات المحتملة لتقديم عبيد أضحى بدلاً من أسياهم، انظر:

J. Knipfing, "The Libelli of the Decian Persecution," 374–375, no. 20; and Cyprian, *On the Lapsed* 25.

حول استخدام الرشوة للحصول على شهادات مزورة، انظر:

L. W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations* (New York and Toronto: Edwin Mellen Press, 1980), 191 and 203, note 22.

أجسادهم، ثم ألقى بهم فى النار، وآخر نزلت أحشاؤه بقصبة حادة^(١)، هؤلاء الذين سجنوا؛ لأنهم اعترفوا بإيمانهم علانية ولم ينكروه، أطلق عليهم لقب "المعترفون"^(٢). صارت الشجاعة التى أظهرها "المعترفون" المصريون، الذين كانوا يندفعون نحو الموت بمثابة قوة حشد وتشجيع للجماعة المسيحية، وساد اعتقاد بين مختلف الطبقات بأن "المعترفين" يتمتعون بوضع خاص، وبسلطة روحية تؤهلهم لغفران الخطايا فى الكنيسة، خاصة فى ظل تشتت وتمزق القيادة الكنسية تحت وطأة الاضطهاد^(٣).

ويبدو أن الموجة الأولى من الاضطهاد استهدفت بشكل خاص القيادة الكنسية (الأساقفة والكهنة)^(٤)، فخلال شهر يناير من عام ٢٥٠، قبض على فابيانوس أسقف روما، وسجن ألكسندروس أسقف أورشليم (مع أوريجانوس)، وتعرض للتعذيب فى فلسطين (وسيموت كلاهما بعد ذلك متأثرين بجراحهم)، واستشهد بابيلاس أسقف أنطاكية. بينما نجح كل من ديونوسيوس أسقف الإسكندرية وكبريانوس أسقف قرطاجة من النجاة من هذا الاضطهاد، بهروبهم بعيداً عن مقارهم الأسقفية فى المدن، وحاولا من أماكن تخفيهم إدارة شئون الكنيسة، وتقديم توجيه رعى من خلال

(1) Eusebius, *HE* 6.41.

2 أطلق هذا اللقب على قديسين كثيرين تعرضوا لاضطهاد وتعذيب بسبب جهرهم بإيمانهم المسيحى، ولكن لم يُستشهدوا، وعلى ذلك وضعتهم الكنيسة فى مرتبة مساوية للشهداء. (المترجم).

(3) Charles A. Bobertz, "Cyprian of Carthage: A Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa" (Ph.D. dissertation, Yale University, 1988), 198–201; and J. Patout Burns, *Cyprian the Bishop* (London: Routledge, 2002), 41–44.

استندت سلطة المعترفين لمنح الغفران على أنهم قد نالوا حق الجلوس مع المسيح فى يوم الدينونة، انظر على سبيل المثال:

Revelation 7:14; 20:4; Origen, *Exhortation to Martyrdom* 30; Eusebius, *HE* 6.42.5; C. A. Bobertz, "Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity," in *Studia Patristica* 24 (Leuven: Peeters Press, 1993), 24, note 16.

(4) W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, 406. 409–410.

الرسائل التي كانوا يرسلونها إلى المؤمنين، انتهت هذه الموجة من الاضطهاد بعد سنتين تقريباً، على إثر موت الإمبراطور ديسيوس، إلا أن ديونوسيوس وكبريانوس قررا الاستمرار في الاختباء، وهذا القرار دفع الكثيرين للتساؤل حول قيادتهم للكنيسة، واضطر كلاهما للدفاع عن نفسه في مواجهة الاتهامات لهم بأن هروبهم كان علامة جبن، وأنهم تخلوا عن الكنيسة عندما كانت في حاجة إليهم، لماذا تكرم الكنيسة قائداً اختفى بعيداً، بينما كان المؤمنون المسيحيون يواجهون الموت؟

بالنسبة لكبريانوس، فقد بنى دفاعه عن قراره بالاختباء بأنه كان من أجل "حماية جميع الإخوة" (يقصد بأن الكنيسة لن تكون هدفاً مرئياً)، وأن خطابات الرعوية أتاحت له حضوراً "روحياً"، بالرغم من غيبته جسدياً⁽¹⁾. أما ديونوسيوس، فقدم نفسه على أنه كان متوقعاً ومتيقناً من استشهاده (وواجه هذا التوقع بشجاعة)، ولكن خططه تغيرت في اللحظة الأخيرة بفعل العناية الإلهية. في إحدى رسائله المتأخرة، كتب يقول:

"أتكلم أمام الله، وهو يعرف إن كنت أكذب، أنا لم أفكر من تلقاء نفسي، ولا اقتنعت بفكرة هروبي دون إرشاد من الله، ولكن عندما بدأ ديسيوس اضطهاده، أرسل سابينوس جندياً للبحث عني، وبقيت أنا في المنزل لمدة أربعة أيام منتظراً قدومه، وبالرغم من بحثه عني في كل مكان... فإنه قد أصيب بالعمى ولم يجد المنزل؛ حيث إنه لم يخطر بباله أني سأظل بالمنزل، بينما أنا مستهدف، ولكن بعد أربعة أيام أمرني الله أن أغير مكاني، وسهل لي طريق الهرب بشكل إعجازي؛ حيث خرجت مع الشباب وكثير من الإخوة، والأحداث التي وقعت لاحقاً،

(1) Cyprian, *Ep.* 20.1 (CSEL 8.2.527); English translation in *The New Eusebius*, edited by J. Stevenson (London: SPCK, 1957), 235.

والتي خلالها أصبحت ربما مفيدة للبعض - أظهرت أن هذا
التخفي كان من أعمال العناية الإلهية.^(١)

يؤسس ديونوسيوس بهذه الإشارة إلى فائدة دوره الرعوى المستمر خلال منفاه
الاختياري - دفاعه عن الهروب بلغة سيفهمها منتقدوه جيدًا - خطاب للتوجيه
الإلهي والتدخل الإعجازي، ربما مزج بلون من التضحية الروحية (يصف
ديونوسيوس نفسه في الرسالة بأنه "هدف للاضطهاد").

هذا الخطاب سيصبح أكثر وضوحًا عندما يصف ديونوسيوس كيف قبض
عليه لاحقًا بواسطة الجنود وألقي به في السجن، ولكنه أنقذ بطريقة إعجازية
بواسطة جماعة من الوثنيين القرويين، الذين علموا بسجنه. وهنا يصف ديونوسيوس
نفسه بأنه كان أكثر المشاركين في عملية إنقاذه ترددًا:

"عندما فطنت إلى سبب مجيئهم، صرخت مستعطفًا ومتوسلاً
إليهم بأن يتركوني وشأني، وإن أرادوا أن يصنعوا خيرًا، فعليهم
أن ينتزعوني من هؤلاء الذين اختطفوني، وحاولوا قطع رأسي
بأنفسهم. بينما كنت أصرخ بمثل هذه الأشياء - كما يعلم كل
الذين كانوا بصحبي وشاركوني في كل هذه الأمور - انتشلوني
بالقوة، فارقميت على الأرض، ولكنهم أمسكوا بيدي وقدمي،
وسحبوني إلى الخارج، وتبعني الشهود (الشهداء) على كل هذه
الأحداث - غايوس، فستوس، بطرس، وبولس، - وهؤلاء
الشهود أخذوني عنوة، وأخرجوني خارج القرية، ووضعوني على
حمار دون سرج، واقتادوني بعيدًا."^(٢)

(1) Eusebius, *HE* 6.40.1-3 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 596).

(2) Eusebius, *HE* 6.40.8-9 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 598).

يبدو المشهد الذي يصفه ديونسيوس مضحكاً، ولكن حرفيته في تقديم نفسه في هذه الرسالة كانت لها تبعات هامة بالنسبة لدوره وسلطته كأسقف، فالطريقة التي أظهر بها نفسه كأسقف أُجبر على عدم نوال إكليل الشهادة، وهو يصرخ ويقاوم (ولديه شهود على ذلك)، توضح أن ديونسيوس كان يبحث عن الشرعية أمام هؤلاء الذين عانوا من الاضطهاد، ومن ثم لن يطيعوا قائداً لم يتضامن معهم ويعانى مثلهم، تلقى حاجة ديونسيوس للدفاع عن تصرفاته بعد الاضطهاد - مزيداً من الضوء على رسالته إلى فابيوس أسقف أنطاكية (المذكور سابقاً)؛ حيث يمجّد "الشهداء القديسين بيننا" معدداً عذاباتهم، واصفاً "كيف كانت كثيرة؟ وكيف كانت هائلة تلك الضيقات التي كابدناها؟"^(١). يوظف ديونسيوس روايته لقصص الشهداء، مثل توظيفه لوصف فترة سجنه القصيرة، لإبراز تضامنه مع هؤلاء الذين قاسوا ويلات الاضطهاد وماتوا في سبيل الإيمان. وهكذا، يمكن أن نرى من خلال مراسلات ديونسيوس أسقف الإسكندرية، وللمرة الأولى، كيف يستخدم أحد أساقفة الإسكندرية الخطاب المسيحي المبكر حول المعاناة المقدسة لتشكيل هوية الكنيسة المصرية، كـ "كنيسة الشهداء الأبطال"، ويشكل إدراكه لدوره القيادي كأسقف في غمرة الاضطهاد^(٢)؟

(1) Eusebius, *HE* 6.42.4-5 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 610).

(2) حول خطاب المعاناة المقدسة في الكنيسة المبكرة، انظر:

Judith Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era* (London and New York: Routledge, 1995).

يوضح Peter Brown بطريقة شائعة العلاقة المطردة بين الأساقفة والشهداء في الكنيسة المبكرة بالمقارنة بين "الطريقة التي بجل بها المسيحيون شهداءهم بوصفهم "أصدقاء مقربين لله"، وبين طريقة أدعاء الأساقفة المماثلة، بإصرار شديد على أنهم "أصدقاء لله".

(Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), 57).

سيواجه ديونيسيوس في أعقاب الاضطهاد تحديًا أكثر تعقيدًا لسلطته كأسقف، وظهر هذا التحدي على صعيدين منفصلين، ولكن مرتبطين في آن واحد. التحدي الأول: كان بشأن الذين ارتدوا - أولئك الذين أنكروا إيمانهم تحت وطأة الاضطهاد - وهذه المشكلة واجهت الكنيسة المصرية، وكنيسة شمال إفريقيا. فمع توقف الاضطهاد في العام ٢٥١م تقدم كثير من هؤلاء المسيحيين بالتماسات لإعادة قبولهم في الكنيسة. التحدي الثاني: كان بشأن "المعترفين" الذين خرجوا من السجون، فكما ذكر سابقًا، فبينما كان هؤلاء المعترفون في السجون، اعتقد الناس في سلطاتهم الروحية بمنح غفران الخطايا، تلك السلطة التي كانت في السابق من حق الأساقفة وحدهم فقط، فما وضع "المعترفين" في الكنيسة الآن بعد انتهاء الاضطهاد؟

ومما زاد الأمر تعقيدًا أن بعض هؤلاء المعترفين، بدؤوا في قبول هؤلاء المرتدين الذين عادوا إلى الكنيسة، دون الرجوع إلى الأسقف. ومن ثم، لم يكن قصد ديونيسيوس من إرسال رسالة إلى أسقف روما - هو ببساطة - وصف معاناة السكندريين فقط، وإنما كأنه يلتمس النصيحة حول كيفية معالجة قضية المرتدين الذين قبلهم المعترفون وغفروا لهم زلاتهم:

"هل نؤيد موقفهم (يقصد المعترفين)، ونشاركهم نفس الحكم؟
هل ندافع عن حكمهم وعطفهم؟ هل نكون رحومين مع هؤلاء
الذين شملتهم رحمة المعترفين، أو نعلن خطأ حكمهم، ونضع
أنفسنا كفاحصين لضمايرهم، ونسب حزنًا لرحمتهم، ونقلل
من شأنهم؟^(١)

يمكن للمرء أن يرى كيف أن أساقفة مثل ديونيسيوس السكندري وكبريانوس القرطاجي وجدا أنفسهما بين شقى الرحى. من ناحية، إذا أيدوا مغفرة المعترفين،

(1) Eusebius, *HE* 6.42.6 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 612).

فإنهم بذلك يكونون قد أضفوا الشرعية على ادعائهم بحقهم فى سلطة داخل الكنيسة مستقلة عن سلطة الأسقف. ومن ناحية أخرى، إذا شجبوا سلوك المعتترفين، فإنهم سيغامرون بفقد التأييد الشعبى الجارف الذى يحظى به المعتترفون، ومن ثم سيثير ذلك مزيداً من النقد لموقف ديونسيوس وكبريانوس خلال فترة الاضطهاد.

بالنسبة لكبريانوس، فإنه عالج هذه القضية الشائكة بمهارة، وتوصل إلى حل وسط؛ إذ قرر تعيين اثنين من هؤلاء المعتترفين الشباب كـ "قراء"⁽¹⁾ فى كنيسة قرطاجة، وبالرغم من أنه لم يرسمهم على الفور ككهنة، فإنه قرر لهم مرتباً مساوياً لمرتب الكهنة. على أن الحل الذكى الذى توصل إليه كبريانوس استند على الظروف الاجتماعية لشكل العلاقة القديمة بين الراعى والتابع، فتعيينه لهؤلاء المعتترفين كقراء بمرتب يعنى "تعزيز موقف أتباعه الجدد"، وفى نفس الوقت يكسب لنفسه (بوصفه راعياً أعلى للكنيسة) ولاء المرتدين الذين منحوا الغفران بواسطة المعتترفين⁽²⁾.

على أننا نعرف القليل عن الطريقة التى عالج بها ديونسيوس هذا المأزق، ويبدو أنه حاول مثل كبريانوس أن يخلق موقفاً وسيطاً بين لين المعتترفين، وبين تشدد تيار آخر من أعضاء الكنيسة، الذين اعتبروا أن تقديم الذبائح للأوثان خلال فترة الاضطهاد خطيئة لا تغتفر، فعلى سبيل المثال، يمكن أن نتلمس فى رسالة ديونسيوس إلى أسقف أنطاكية، محاولته فرض معايير خاصة للتوبة لإعادة قبول المرتدين - غالباً بتأجيل قبولهم إلى ما قبل وقت الموت مباشرة - وفى نفس الوقت يقدم نفسه (مع المعتترفين) كمدافع عن غفرانهم النهائى، فى هذه الرسالة يربط ديونسيوس هذا الموضوع بقصة رجل يسمى سرابيون، وهو رجل مسيحى عجوز، كان قد قدم ذبائح للأوثان خلال زمن الاضطهاد، ويصف ديونسيوس كيف حصل

قارئ: هى وظيفة ورتبة كنسية ضمن درجة "الشماس" (المترجم) (1)

(2) Cyprian, *Epistles* 38 and 39; C. A. Bobertz, "Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity," in *Studia Patristica* 24 (Leuven: Peeters Press, 1993), 23-24.

أخيراً سراجيون على سر التناول وهو على فراش الموت، بعد محاولات عديدة غير ناجحة لإعادة قبوله في الكنيسة، لم يكن سراجيون يحصل على سر التناول بشكل منتظم - كان على حفيده أن يحضر له التناول من الكاهن المريض، يؤكد ديونسيوس على شرعية هذا الطقس قائلاً: إنه قد أمر بأن "هؤلاء الذين على وشك الرحيل من هذه الحياة، إذا أرادوا التناول - وبخاصة إذا كانوا قد تقدموا من قبل بالتماس - يجب أن يحصلوا على الغفران"⁽¹⁾.

ربما نجد في تقارير يوسابيوس عن الرسائل العديدة التي كتبها ديونسيوس حول موضوع "التوبة" - مفاتيح إضافية لكيفية استخدام يوسابيوس مهارته في كتابة الرسائل كطريقة للتعامل مع اهتمامات قطاعات وتيارات مختلفة داخل الكنيسة، وفقاً لرواية يوسابيوس، يبدو أن ديونسيوس قد كتب سبع رسائل حول "التوبة"، من ضمنها رسائل إلى كنائس أنطاكية، ولاودوكية، وأرمينيا، وورما، بالإضافة إلى رسائل كانت موجهة إلى الكنائس في الإسكندرية وصعيد مصر⁽²⁾، بينما كان ديونسيوس يحاول إيجاد حل لمشكلة المعترفين في الداخل، كان يعمل في نفس الوقت على تقوية العلاقات بين الإسكندرية وكراسي أسقفية أخرى في حوض البحر المتوسط.

(1) Eusebius, *HE* 6.44.4 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 624).

(2) Eusebius, *HE* 6.44, 46.

عمل ديونسيوس على تقوية الروابط بين الإسكندرية وكنائس الصعيد، ولم يكن بذلك عن طريق الرسائل فقط، ولكن قام بزيارات شخصية، وفي إحدى المرات زار أرسينوى بالفيوم، وهناك "دعا الكهنة والمعلمين والمسيحيين المقيمين بالقرى إلى اجتماع". وأقام هناك لمدة ثلاثة أيام ليفصل في الخلاف حول تفسير سفر الرؤيا. (Eusebius, *HE* 7.24; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 684-690, esp. 688) ومن خلال هذه القصة نرى كيف كان البطريرك المصري يمارس سلطته على التعليم في الكنيسة في منتصف القرن الثالث، ليس فقط في مدرسة الموعوظين بالإسكندرية، ولكن أيضاً في مدن وقرى صعيد مصر. انظر: C. W. Griggs (*Early Egyptian Christianity*, 88)؛ حيث يقول: إن ديونسيوس لم يكن يستطيع الحصول إلا على تأييد وطاعة عدد قليل من الأهالي "أثناء زيارته لأرسينوى".

سيواجه ديونسيوس قبل موته في العام ٢٦٤م - موجة جديدة من الاضطهاد في عام ٢٥٧م تحت حكم الإمبراطور فاليريان، يشرح ديونسيوس باستفاضة في بعض رسائله المتأخرة ظروف سجنه، ومحاكمته، ونفيه إلى ليبيا، هذه التفاصيل كان يأمل من ورائها أن يقدم أدلة إضافية على تضامنه مع المعترفين، يكتب من منفاه واصفاً كيف "أجبر على الابتعاد"، وحددت إقامته في مكان جاف مهجور بليبيا. "هناك مجموعة صغيرة من الكهنة ذهبوا خفية، وقاموا بزيارات سرية لسكان المدينة المسيحيين المحاصرين، من بين هؤلاء الكهنة رجل سيخلفه لاحقاً كأسقف للإسكندرية، اسمه مكسيموس^(١).

اكتوت فترة أسقفية ديونسيوس بلهيب الاضطهاد، وستشهد السنوات الأخيرة من عصره عودته من المنفى، وبداية عصر جديد للسلام عاشته الكنيسة، فبعد أسر الفرس للإمبراطور فاليريان في العام ٢٦٠م، أصدر خليفته الإمبراطور جاليانوس مرسومين في ٢٦٠م، و ٢٦٢م، أكد فيهم على حقوق الكنيسة، واستعادة ممتلكاتها، وخلال الأربعين سنة التالية - التي شملت أسقفية كل من مكسيموس (٢٦٤-٢٨٢)، وخليفته ثاونا (٢٨٢-٣٠٠) لم تتعرض الكنيسة المصرية لأي اضطهاد حكومي^(٢)، إلا أن هذا الهدوء النسبي ما لبث أن تلاشى في العام ٣٠٣م، مفسحاً الطريق لموجة عاتية من الاضطهاد، هو الاضطهاد الأعظم والأشد في تاريخ الكنيسة.

(1) Eusebius, *HE* 7.11 (esp. 11.22-24); ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 654-664, esp. 662.

(2) W. H. C. Frend (*Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 440-476) يصف Frend هذه الفترة بأنها فترة "انتصار المسيحية"؛ على كل حال انظر تحفظات Robin Lane Fox والذي يلاحظ أن "هذه الأعوام يكتنفها الغموض، وتبدو الأحداث فيها، على غير العادة مضطربة وغير مباشرة." وهذا ينطبق تماماً على فترتي بطريركية كل من مكسيموس وثاونا؛ حيث لدينا معلومات قليلة يُعتمد بها. Robin Lane Fox (*Pagans and Christians*, 556 and 767, note 19) وسيرهم الذاتية الواردة في كتاب تاريخ البطارقة مثكوك في صحتها التاريخية، انظر:

History of the Patriarchs, ed. B. Evetts, PO 1.2, 192-211.

ولقد نشر Neale رسالة منسوبة إلى ثاونا وموجهة إلى الإمبراطور ثيودوسيوس، ولكن صحتها موضع جدل: J. M. Neale (*The Patriarchate of Alexandria*, 2 vols. (London: Joseph Masters, 1847), 1.86-88)

بطرس السكندرى:

الاضطهاد، والتوبة، وصناعة "البطريك الشهيد"

"فى العام التاسع عشر من حكم الإمبراطور دقلديانوس أذيعت الأوامر بهدم الكنائس فى كل الأنحاء وبحرق الكتب المقدسة، وأعلن على الملأ أن الذين سيستمرون على إيمانهم المسيحى، إن كانوا من الوجهاء سيجردون من مكانتهم، وإن كانوا من العبيد العاملين سيحرمون من حقهم فى التحرر، هكذا كان المرسوم الأول ضدنا"^(١).

بهذه الكلمات يصف يوسابيوس القيصرى بداية الاضطهاد الكبير الذى بدأ فى العام ٣٠٣م فى عصر الإمبراطور دقلديانوس، كان قد تم اختيار بطرس السكندرى أسقفًا للإسكندرية قبل ثلاث سنوات من هذا المرسوم، على أن هذا التحول الرهيب فى الأحداث لم يخطر ببال كثير من المصريين؛ إذ نعم المسيحيون فى مصر بفترة من الرخاء الاقتصادى، ومن عدم التدخل الحكومى فى شئونهم فى بدايات عصر الإمبراطور دقلديانوس^(٢)؛ حيث انشغل الإمبراطور دقلديانوس بإصلاحات واسعة للإمبراطورية الرومانية شملت الجوانب الإدارية، والعسكرية والاقتصادية، والقانونية^(٣)، وكان من بين أهم إنجازاته إعادة تنظيم الإمبراطورية وتقسيمها إلى أربعة أقاليم إدارية، يتولى حكم كل إقليم إمبراطور،

(1) Eusebius. *HE* 8.2.4-5 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 742).

(2) Eusebius, *HE* 8.1.

(٣) حول مهارة دقلديانوس كمصلح حكومى، انظر :

A. H. M. Jones. *The Later Roman Empire, 284-602*, 2 volumes (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1964) 1.37-70.

واحتفظ دقلديانوس بوضعه إمبراطورًا على قمة الأقاليم الإمبراطورية الأربعة، وكان دقلديانوس يهدف من خلال هذه الإصلاحات إلى تقوية حدود الإمبراطورية والعودة بها إلى مجدها الغابر.

عند تولى بطرس مقاليد الأسقفية في عام ٣٠٠م كانت هناك علامات تنذر بتغيير قادم؛ حيث اندلع في العام ٢٩٧م تمرد ضد سياسات دقلديانوس الضريبية الجديدة؛ مما استلزم تدخل الإمبراطور بنفسه لكبح جماح هذا التمرد، فجاء على رأس جيشه، وقضى في مصر عامًا ونصفًا لإخماد التمرد وإعادة السلام إلى المناطق الريفية، ثم في عام ٢٩٩م تشكك الإمبراطور في أن علامة الصليب التي يشير بها المسيحيون هي التي تعطل أعمال العرافة، والتنبؤ بالمستقبل، ومن ثم أصدر مرسومًا محليًا، وهو في سوريا، ينذر فيه بتطهير الجيش من أي جندي يرفض تقديم الذبائح للآلهة الوثنية^(١)، وأخيرًا وبعد سنتين من تولى بطرس أسقفية الإسكندرية، أصدر دقلديانوس مرسومًا يقضى بعقوبة الإعدام لمعتققي المذهب المانوي^(٢)، وتظهر لغة هذا المرسوم، التي تتهم المانويين بارتكاب جرائم ضد الآلهة وضد "ما قرره وحسمه القداماء" - كيفية ارتباط هدف دقلديانوس باستعادة مجد روما القديم، بأجندة تسعى إلى ترسيخ الولاء الديني والوحدة على مستوى الإمبراطورية، وفي العام التالي مباشرة كانت هذه الأجندة سببًا للمواجهة المباشرة بين دقلديانوس والكنيسة المسيحية.

ففي الثالث والعشرين من فبراير عام ٣٠٣م، أصدر دقلديانوس (بتحريض من نائبه في الشرق، جاليريوس) مرسومه المذكور سابقًا، بحرق الكتب المقدسة، وهدم الكنائس، وتجريد المسيحيين من مراتبهم الاجتماعية، وتوالى المراسيم

(1) T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 17-19.

(2) R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, 594-595; T. D. Barnes, "Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution," *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976), 239-252, esp. 246-250.

المتضمنة تصعيداً للاضطهاد الحكومي، في الاثني عشر شهراً التالية، وأقر التعذيب كشكل من أشكال العقوبات، فُبض على الكهنة وأجبروا على تقديم الذبائح، وأخيراً (ومثلما حدث في عهد ديسيوس قبل خمسين عاماً) أصدر الإمبراطور أمراً عاماً، بأن يقوم الجميع بتقديم الذبائح للآلهة^(١)، ستواجه الكنيسة المصرية موجات عاتية متلاحقة من الاضطهاد في السنوات العشر التالية، تحت حكم دقلديانوس وخليفتيه جاليريوس ومكسميانوس، وفي ظل هذا الاضطهاد سيستخدم قادة كنيسة الإسكندرية للمرة الثانية رصيدهم الاجتماعي في ترسيخ هوية الكنيسة المصرية بوصفها "كنيسة الشهداء"، واستخدموا في نشر هذا المفهوم والترويج له - المراسلات الشخصية، والتشريع الكنسي، وإنتاج سير القديسين.

على أن تجدد الاضطهاد تحت حكم دقلديانوس وجاليريوس - جدد تحديات قديمة لسلطة بطرس كأُسقف للإسكندرية، وجلب نوعاً جديداً من التحديات أيضاً، فالمرسوم الثاني ضد المسيحيين، والصادر في ربيع ٣٠٣م، كان يستهدف بصفة خاصة القادة الكنسيين، وأجبر بطرس على الهروب (شأنه شأن البابا ديونيسيوس من قبله)، بالإضافة إلى أربعة أساقفة آخرين (أسماءهم: هيبتيخوس، باخوميوس، ثيودوروس، فيلاس) عزلوا عن كراسيهم وأُلقي بهم في السجن، حاول بطرس من منفاه (في بلاد الرافدين، سوريا وفلسطين على الترتيب) - أن يقدم التوجيه والدعم والتشجيع للكنيسة المصرية^(٢)، وقدم بطرس دفاعاً عن هروبه، مستشهداً بحديث

(1) Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors* 11-15 (ed. S. Brandt and G. Laubmann, CSEL 27.2, 185-189; trans. M. F. McDonald, FC 54, 150-154); Eusebius, *HE* 8.2, 8.6; and *Martyrs of Palestine*, Prologue, 1.4, and 3.1 (ed. G. Bardy, SC 55 (1958), 121-122, 123, 126); Diana Bowder, *The Age of Constantine and Julian* (London: Paul Elek, 1978), 12-13; and Ralph W. Mathison, "Persecution," in *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson (New York and London: Garland, 1990), 712-717, esp. 716.

(٢) حول مكان نفي بطرس، انظر:

William Telfer, "St. Peter of Alexandria and Arius," *Analecta Bollandiana* 67 (1949), 126; Alexander of Alexandria, *Encomium on Saint Peter*, ed. H. Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Égypte* (Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1977), 258; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria: Bishop and Martyr* (Philadelphia: Fortress, 1988), 83.

المسيح لتلاميذه، حسبما ورد في إنجيل متى (١٠: ٢٣) "ومتى طردوكم من هذه المدينة فاذهبوا إلى مدينة أخرى". ويبدو أن تقديم بطرس لعذر كتابي لهروبـه، كان ردًا على نفس الانتقاد الذي وجه إلى سلفه البابا ديونسيوس (٢٤٧-٢٦٤م)، بسبب هروبه أثناء اضطهاد ديسيوس، وبينما لجأ ديونسيوس إلى العناية الإلهية والتدخل الإعجازي لآخرين في تفسيره لهروبه من السجن، ارتكن بطرس في دفاعه على الخطاب الكتابي (الكتاب المقدس)، الذي من خلاله وصف نفسه متمسكًا بتقليد الرسل، وبطاعة تعاليم السيد المسيح^(١).

لم يقتنع الجميع بدفاع بطرس عن هروبه أثناء الاضطهاد، وأحس البعض بأن غيبة بطرس الطويلة - بالرغم من مراسلاته المستمرة، وعودته القصيرة إلى الإسكندرية في ٣٠٣-٣٠٦م - (إلى جانب سجن أساقفة مصريين آخرين) قد أوجدت فراغًا حقيقيًا في قيادة الكنيسة المصرية؛ مما حاد بأحد أساقفة الصعيد، (مليتيوس أسقف أسيوط) إلى محاولة ملء هذا الفراغ.. وفي عام ٣٠٤م برز في هذا المشهد أسقف أسيوط، مليتيوس، وحاول أن يفعل شيئًا لملء هذا الفراغ. ومن ثم أقدم مليتيوس على رسامة أساقفة جدد بدلاً من الأربعة الأساقفة المسجونين: ربما كان دافعه هو الحفاظ على استمرار حيوية دور الكنيسة الطقسية والروحية^(٢)، ومع ذلك فإن تدخل مليتيوس في شئون كراسي أسقفية خارج أسقفية - يتعارض مع التقاليد القانونية للكنيسة، كما استاء الأساقفة المسجونين الأربعة - من تصرفه وأثاروا عاصفة من الاحتجاجات ضده، وأدان الأساقفة

(١) استند أيضًا كل من أوريجانوس (Against Celsus 1.65-66; 8.44)، وكبريانوس (On the Lapsed 10) على الآية الواردة في إنجيل متى (١٠: ٢٣) لتسويغ هروبهم أثناء الاضطهاد. انظر:

T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 19-20, 157-159, 200-202.

(2) W. Telfer, "Melitius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt," *Harvard Theological Review* 48 (1955), 227-228.

الأربعة فى رسالة منهم إلى مليتيوس من سجنهم بالإسكندرية^(١)، رسامته لأساقفة فى أسقفيات أخرى، وصفوا تصرفه بأنه "دخيل على النظام الإلهى وقانون الكنيسة"، وأنه يشكل خرقاً لمبدأ الخلافة الرسولية، "وانتهاكاً لكرامة أسقفنا وأبينا الأكبر بطرس".

تعد رسالة الأساقفة مصدرًا هامًا لتحليل وفهم دوافع مليتيوس؛ حيث عارض الأساقفة بشكل خاص ادعاء مليتيوس بأن "القطيع كان مشتتاً وفى حاجة إلى رعاة"، وقالوا بأنه قد قدمت رعاية كافية من خلال زيارة رعاة الكنيسة لهم أثناء فترة الاضطهاد، وتشهد الرسالة أيضاً على استمرار ولاء الأساقفة لبطرس وهو فى المنفى، والواقع أن توبيخ الأساقفة لمليتيوس يعيد تأكيد سلطة بطريرك الإسكندرية فى شئون الكنيسة القضائية: "كان يجب عليك يا مليتيوس أن تنتظر حكم أبينا الأعلى، وأن تنتظر إجازته لمثل هذا التصرف".

على أن رسالة الأساقفة لم تنل من عزم مليتيوس، فخلال عام استشهد الأساقفة الأربعة، ونزل مليتيوس من أسبوط إلى الإسكندرية، وفور دخوله الإسكندرية رسم أسقفين آخرين لخدمة الأبرشيات الخالية فى العاصمة^(٢)، وهذا التصرف الأخير من مليتيوس استدعى تدخل بطرس شخصياً، فأرسل من منفاه رسالة إلى رعيته بالإسكندرية، يقطع فيها مليتيوس رسمياً من الكنيسة، ويحذرهم من التعاون معه، ووصلتنا رسالة بطرس كاملة، وهى تعكس صراحة على السلطة فى كنيسة اضطربت أحوالها تحت وطأة الاضطهاد الحكومى:

(1) *Codex Veronensis LX*, ed. C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima* (Oxford: Clarendon, 1899), 1.634–635; trans. J. Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to A. D. 337* (London: SPCK, 1957), 290.

(2) *Codex Veronensis LX*, ed. C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, 1.635–636; trans. J. Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to A. D. 337* (London: SPCK, 1957), 292.

"من بطرس إلى إخوته الخبويين الثابتين في الإيمان، تحية؛ حيث إنني قد وجدت أن تصرفات مليتيوس لا تصب في الصالح العام - لأنه لم يقتنع بالرسالة التي أرسلها إليه الأساقفة والشهداء القديسون - كما أن اقتحامه لأسقفيتي أكد سعيه لبث الفرقة في الكنيسة واستقطاب الكهنة، وأولئك الذين أوثمنوا على افتقاد المحتاجين بعيداً عن سلطتي، والدليل على رغبته في الشهرة والمكانة أنه سام العديدين في السجن ليكونوا تابعين له، والآن احترزوا من ذلك، ولا تكن لكم معه شركة، حتى أقابله مع بعض الحكماء والعقلاء؛ لنرى ماذا يرمى إليه من ذلك. سلام"⁽¹⁾.

والواقع أنه يمكن أن نرى من خلال إقناع مليتيوس لبعض الكهنة الخاضعين للبابا بطرس لتحويل ولائهم والانضمام إليه، ورسامته للعديد من "المعترفين" المسجونين ككهنة - جذور الانقسام في الكنيسة المصرية.

يمكن إرجاع "انشقاق مليتيوس" إلى عدم اتفاق حول طبيعة وشكل القيادة الكنسية خلال فترة الاضطهاد، على أن هذا الاختلاف سرعان ما اتسع ليشمل نزاعاً آخر، وهو ذلك السؤال الشائع حول ماذا يجب أن تفعله الكنيسة لإعادة قبول هؤلاء الذين زلوا في إيمانهم وقدموا ذبائح للآلهة، وجوهر السؤال لم يكن معنياً بإذا كان يجب قبول هؤلاء الذين قدموا ذبائح، ولكن كان التركيز بالأكثر حول الفترة التي تسبق إعادة قبولهم في الكنيسة، ووضعهم بعد قبولهم⁽²⁾، اتخذ مليتيوس وأتباعه موقفاً أكثر صرامة وحدة، مطالبين بفترة طويلة من التوبة والتكفير قبل إعادة

(1) *Codex Veronensis LX*, ed. C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, 1.636; trans. J. Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to A. D. 337* (London: SPCK, 1957), 293.

(2) H. Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 39; see also S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church* (London: SCM Press, 1953), 117; and L. W. Barnard, "Athanasius and the Melitian Schism in Egypt," *Journal of Egyptian Archaeology* 59 (1973), 181-189.

قبول المرتدين في الكنيسة، على عكس موقف بطرس المتساهل في هذا الأمر، وربما يكون موقف مليتيوس في هذا الشأن قد تبلور أثناء فترة خدمته كأسقف في الصعيد، ويوجد دليل مهم (حفظ في نصين قبطيين غير كاملين) يشير إلى أن سلف مليتيوس على أسقفية أسبوط كان قد أدين بتهمة الارتداد خلال فترة الاضطهاد، وكانت جريمته (إمام أتباعه المسيحيين) أنه قد أقدم على تسليم الكتابات المقدسة لكي تحرق، حسبما أمرت به مراسيم الدولة الرومانية في المرحلة الأولى من الاضطهاد، وفي هذا السياق يمكن النظر إلى اختيار مليتيوس ليعتلى أسقفية أسبوط، على أنه يعكس رد فعل صارم ضد أي ترضية أو تساهل مع السلطات الرومانية^(١).

ويقدم أيبفانيوس الكاتب الكنسي (القرن الرابع الميلادي) - تفاصيل متنوعة عن قصة هذا الخلاف بين بطرس ومليتيوس^(٢)، وتقول القصة التي يحكيها أيبفانيوس، وهي غالباً مشكوك في صحتها: إن بطرساً ومليتيوس وجدا أنفسهما مسجونين في نفس الزنزانة، ومن ثم بدأ يتناقشان حول قضية إعادة قبول الجاحدين، ووفقاً لأيبفانيوس تصاعدت حدة المناقشة بينهم، حتى انتهى الأمر بأن علق بطرس جيبته في منتصف الزنزانة لتشكل حاجزاً بينه وبين خصمه مليتيوس، والواقع أن عدداً من الباحثين أخذ هذه القصة على محمل الحقيقة، ومن ثم اعتبروها السبب الرئيسي للنزاع بين بطرس ومليتيوس^(٣)، ولكن لا يوجد دليل قوي

-
- (1) J. Barns and Henry Chadwick, "A Letter Ascribed to Peter of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 24, new series (1973), 443-455, esp. 449; *Martyrdom of St. Coluthus*, 90.R.ii-90.V.i, in E. A. E. Raymond and J. W. B. Barns, *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 26-27 (Coptic text), 147 (English translation); see also T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 28ff.
- (2) Epiphanius. *Panarion* 68.1-3; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 140-143; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 315-318. See also PG 42.184B-189B; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 84-86.

(٣) انظر على سبيل المثال:

W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, 539; and "The Failure of the Persecutions in the Roman Empire," in *Town and Country in the Early Christian Centuries* (London: Variorum Reprints, 1980), X.280; and Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, 609-610.

على حدوث هذه المقابلة في السجن بين هاتين الشخصيتين (ولا حتى دليل على أنهما قد سجننا خلال المرحلة الأولى من الاضطهاد)، كما أن الرسالة التي أرسلها الأربعة الأساقفة إلى مليتيوس، وكذلك رسالة بطرس إلى الإسكندريين لم يكن التركيز فيها على قضية قبول المرتدين، ولكن كان التركيز على تصرف مليتيوس "غير القانوني" برسامته أساقفة خارج حدود كرسية الأسقفى. ومن ثم فإن الاحتمال الأكبر أن رواية أبيفانيوس تتضمن جانباً أسطورياً، وحيث إن الشقاق كان قد وصل إلى مداه، فإنه "خلط بين المرحلة المبكرة من الشقاق بين بطرس ومليتيوس، وبين الانقسام الكامل الذى حدث لاحقاً".^(١)

وعلى كل الأحوال، فإن تأسيس مليتيوس لنظام أسقفى منافس وموقفه الصارم في قضية إعادة قبول المرتدين - كان سبباً لعودة بطرس من منفاه إلى الإسكندرية (حوالى ٣٠٥-٣٠٦م)، وإقامته هناك ستكون مؤقته (بعد عام فقط، سيُجبر بطرس على الهروب مجدداً)، ولكن خلال هذه الفترة التى قضّاها في العاصمة، كتب بطرس أهم أعماله شهرة وتأثيراً وهو رسالته القانونية حول قضية المرتدين^(٢)، وفي هذه الرسالة، حاول بطرس أن يبطل تحدى مليتيوس لسلطته، بإصدار مجموعة منظمة من القواعد المتعلقة بكيفية التكفير والتوبة في الكنيسة.

وبالرغم من وجود دليل على "الخطوط العامة الأولية لنظام التوبة" في مصر في أواسط القرن الثالث الميلادى^(٣)، فإنه وللمرة الأولى نرى في رسالة بطرس

(1) T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 32.

(٢) للاطلاع على النص اليونانى لرسالة بطرس القانونية، انظر:

PG 468-508; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 185-192 (text), 194-204 (commentary).

(3) J. N. D. Kelley, *Early Christian Doctrines*, revised edition (San Francisco: HarperCollins Publishers, 1978), 216.

يقال: إن ديونسيوس الإسكندري، في رسالته إلى المصريين - قد بيّن ماذا يعتقد بشأن أولئك الذين ارتدوا، ووضع وصفا لكل فئة من التجاوزات.

(Eusebius, *HE* 6.46.1; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 626-628).

ويقدم أوريجانوس دليلاً حياً على ممارسة التوبة في منتصف القرن الثالث في الإسكندرية. ("Homily on Leviticus 2.4; K. Rahner, "La doctrine d'Origène sur le penitence," *Recherches de science religieuse* 37 (1950), 47-97, 252-286; J. Daniélou, *Origen* (London and New York: Sheed and Ward, 1955), 68-72). See T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 146-173.

القانونية محاولات تفصيلية من أسقف مصرى لتقنين فترة التوبة، وفقاً للأشكال المختلفة من الارتداد^(١)، وعلى عكس إصرار ملتييوس على عدم قبول توبة المرتدين، الذين استمروا فى موقفهم حتى انتهاء الاضطهاد^(٢)، صاغ بطرس نظاماً للتوبة، يسمح باستجابة فورية للمرتدين الذين يقدمون التماسات لقبولهم مرة أخرى فى الكنيسة، على سبيل المثال، هؤلاء الذين قدموا الذبائح، ولكنهم ندموا بعد ذلك، واعترفوا بإيمانهم جهاراً، وعرضوا أنفسهم للسجن والتعذيب - سيقبلون على الفور فى الكنيسة (قانون ٨)، وينطبق هذا أيضاً على أولئك الذين دفعوا الأموال، أو سلموا ممتلكاتهم وهربوا لى يتجنبوا تقديم الذبائح (قوانين ١٢-١٣)، بالإضافة إلى ذلك اتخذ بطرس موقفاً معتدلاً فيما يتعلق بأولئك الذين قدموا ذبائح خوفاً من التعذيب والسجن، ثم ندموا بعد ذلك، وعندما كتب بطرس رسالته القانونية، كان الاضطهاد مستعراً لمدة ثلاث سنوات، ومن ثم كان بطرس مرحباً باعتبار فترة الاضطهاد ضمن فترة التوبة، مضيفاً فقط مدة أربعين يوماً، أو عاماً واحداً على التوالى لفترة توبتهم (قوانين ١-٢).

وفى الوقت الذى تعكس فيه قوانين بطرس إحساسه - بوصفه راعياً - بحاجة أولئك الذين عثروا وقت الاضطهاد، فإنها تبين - أيضاً - اهتمامه بإظهار تضامنه مع المعترفين، والحصول على تأييد العناصر المتشددة فى الكنيسة باتخاذ موقف حازم ضد مزيد من المخالفات الصارخة، وعلى ذلك بالغ بطرس فى امتداح

(١) بالرغم من أن بطرسنا يقدم مجموعة تفصيلية من السياسات المتعلقة بفترة التوبة المفروضة على المخالفات المختلفة، فإن قوانينه لا يبدو أنها تقدم نظام توبة كامل، مع درجات ورتب التائبين: انظر:

T. Vivian. *St. Peter of Alexandria*. 180-184, contra W. Bright, "Petrus I, St.," *Dictionary of Christian Biography* IV.331; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, 540; and E. Schwartz. *Zur Geschichte des Athanasius* (Gesammelte Schriften 3; Berlin: Walter de Gruyter, 1959), 87-116. esp. 94-97.

(2) Epiphanius. *Panarion* 68.2-3; ed. K. Holl and J. Dummer. GCS 37 (1933), 141-143; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 316-318.

المعترفين لشجاعتهم، وأعلن تأييده لصلواتهم التشفعية من أجل المرتدين (قانون ١١)^(١). منح أيضًا بطرس صفة ومكانة "المعترفين" لأولئك الذين "أجبروا ضد إرادتهم"، بواسطة التعذيب، على تقديم الذبائح (والذين يمكنهم أن يقدموا شهودا يثبتون تعرضهم للتعذيب) (قانون ١٤)، عندما فرض بطرس فترات أطول للتوبة كتكفير عن أشكال معينة من الارتداد، ربما كان يسعى لإيجاد أرضية مشتركة مع منتقديه، وبخاصة أولئك الذين انجذبوا إلى منهج مليتيوس القاسي تجاه المرتدين، ومن ثم فرض بطرس ثلاثة أعوام إضافية على الأقل للتوبة، على أولئك الذين ارتدوا دون تعرضهم للتعذيب أو السجن، وعلى الذين أجبروا عبيدهم المسيحيين لتقديم الذبائح عنهم (قوانين ٣، ٧)، بالطبع كان الموقف مختلفًا مع الذين لم يندموا ويترجعوا بعد تقديمهم للذبائح؛ إذ صرح بطرس بلعنهم ورفض قبولهم في الكنيسة (قانون ٤)، وأخيرًا قرر بطرس بأن الكهنة الذين ارتدوا ثم عادوا فندموا على ذلك وعانوا من أجل إيمانهم - قد يقبلون ثانية في الكنيسة، ولكن يُمنعون من تقلد أى وظائف كهنوتية، وهذا الموقف يمكن أن يُفسر على أنه كان يحاول استمالة أعضاء الكنيسة الذين أصبحوا محبطين بشدة بسبب تقلب قادتهم الكنسيين.

والواقع أن رسالة بطرس القانونية لا تعكس فقط اهتمامه بتضميد الجراح التى سببها الاضطهاد، بل تعكس أيضًا المنافسة الأوسع داخل الكنيسة على تراث الشهداء، فنجد مليتيوس وأتباعه يعرفون أنفسهم بأنهم "كنيسة الشهداء" الحقيقية، فى محاولة لتأكيد موقفهم الأكثر صرامة^(٢)، بينما حاول بطرس بمهارة - جريًا على النهج المعتدل لسلفه ديونسيوس - أن يتمسك بادعاء مماثل للكنيسة التى يمثلها، وذلك بإطنايه فى مدح المعترفين، وبوقوفه بحزم فى مواجهة الذين أدينوا بالارتداد لتقديمهم للذبائح للآلهة الرومانية.

(١) من الملاحظ أن بطرس قد قال بصحة فعالية صلوات المعترفين فقط فى حالة الذين قدموا ذبائح تحت تهديد التعذيب والسجن. وليس فى حالة أولئك الذين أقدموا على ذلك دون إكراه.

(2) Epiphanius, *Panarion* 68.3; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 143.

أصبحت الرسالة القانونية لبطرس - فيما بعد - أساسية في قوانين الكنائس الشرقية (كما يظهر من عنوانها)^(١)، ولكن وقت كتابتها لم تستطع أن تحول دون نمو كنيسة مليتيوس، ومع عودة بطرس الإجماعية إلى المنفى في العام ٣٠٦م، سُنحت الفرصة للجماعات المنتمية لمليتيوس بأن تقوى وتثبت وجودها وخاصة في مدن وريف صعيد مصر^(٢)، سيتورط أتباع مليتيوس لاحقاً في السياسات اللاهوتية المعقدة للجدل الأريوسي في القرن الرابع، وسيتزايد ارتباطهم بالتقليد الرهباني المصري (انظر الفصل الثالث)^(٣)، والواقع أن هناك أدلة تشير إلى استمرار جماعة مليتيوس باعتبارها حركة رهبانية حتى القرن الثامن الميلادي^(٤).

(١) أُخذت قوانين بطرس إلى المجموعة القانونية لقوتيوس بطريرك القسطنطينية (حوالي ٨١٠ إلى حوالي ٨٩٥م) (*Syntagma Canonum* ed. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, Volume 7 (Rome: Typis Collegii Urbani, 1842), esp. 444-455).

(٢) حول تركيز الجماعات الميليتوسية في صعيد مصر، انظر:

E. R. Hardy, *Christian Egypt: Church and People* (New York: Oxford University Press, 1952), 52-53. W. H. C. Frend (*The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 81ff.)

ويصف Frend الكنيسة الميليتوسية بأنها حركة قومية نشأت في صعيد مصر، وصفة القبطية (كمضاد لليونانية) لكنيسة مليتيوس أكدت من خلال أدلة بردية؛ انظر: H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 44.

(٣) للاطلاع على دراسة حديثة حول اشتراك الميليتوسيين في الجدل الأريوسي، انظر:

C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 117-130. In 1924, H. I. Bell (*Jews and Christians in Egypt*, 45-71)

حيث نشر برديتين من المتحف البريطاني (Papyri 1913 and 1914, dated ca. 330-340) تلقى الضوء على النزاع بين الأسقف أثاناسيوس والميليتوسيين من وجهة نظر مليتيوسية، وحول الارتباط الوثيق للحركة الميليتوسية مع الرهبنة، انظر:

James E. Goehring, "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt," *Journal of Early Christian Studies* 5.1 (1997), 61-84; repr. in J. E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (Studies in Antiquity and Christianity; Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999), 196-218.

(٤) يذكر تاريخ البطارقة أن البابا خائيل الأول (٧٤٤-٧٦٨م) حاول (دون نجاح) في رد أتباع مليتيوس، "الذين يقال: إنهم قد ظلوا" منشقين، بعضهم في الأديرة، والبعض الآخر في البراري. (PO 5.1, 198-199)

وفيما يتعلق بالمنافسة بين بطرس ومليتيوس، ستكون وفاة بطرس، خلال فترة تراجع الاضطهاد - عاملاً حاسماً في تحديد وجهة تراث الشهداء، ونزعه عن منافسه مليتيوس، ونسبته إلى كنيسة الإسكندرية، أصدر الإمبراطور جاليريوس في الثلاثين من أبريل ٣١١م مرسومه الشهير، الذي ألغى به أمر تقديم الذبائح ومنح المسيحيين عفوًا عامًا، ومن ثم كان لبطرس حرية العودة إلى الإسكندرية، ولكن بعد ستة أشهر فقط من هذا العفو، تأجج الاضطهاد ثانية في الجزء الشرقي من الإمبراطورية، بأمر الإمبراطور مكسيمانيوس، وألقي القبض على بطرس. على أن قصة موت بطرس على أيدي الرومان أثناء هذا الاضطهاد، التي حكاها يوسابيوس، وأعيدت صياغتها مرة أخرى كسيرة قديس أسطورية، حددت بشكل حاسم ونهائي هوية بطريرك الإسكندرية كرئيس لـ "كنيسة الشهداء" المصرية^(١).

وبينما يعطينا يوسابيوس وصفًا موجزًا لاستشهاد بطرس بواسطة قطع رأسه، تتوسع قصة استشهاد القديس بطرس في سرد تفاصيل لم ترد في رواية يوسابيوس، وتوجد حاليًا ثلاث نسخ مختلفة لقصة استشهاد بطرس^(٢). النسخة الأقصر (رمزها S)^(٣) تنتهي بقصة وفاة بطرس في السجن، وتحكي القصة كيف تجمعهم المسيحيون وأحدثوا شغبًا فور علمهم بسجن البابا بطرس وتجمعوا لإنقاذه من السجن، ومن ثم سمح بطرس للجنود الموكلين بقتله من دخول زنزانته خفية عن أعين المحتشدين خارجها، عن طريق نقر في الحائط الخلفي، وقدم بطرس نفسه للموكلين بإعدامه طواعية، حتى يحمي جموع المسيحيين من مزيد الانتقام، في النسختين الأطول

(١) في القائمة التي ذكرها يوسابيوس لشهداء الكنيسة الكبار، يقرط يوسابيوس في مديح بطرس، ويصفه بأنه "أبرز معلمى ديانة المسيح".

Eusebius, *HE* 7.32; 9.6: (*HE* 8.13.7; ed. E. Schwartz and T. Mommsen, GCS 9.2 (1908), 772).

(2) T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 64-68

(3) تجميع هذه النسخة: W. Telfer أعاد (30

("St. Peter of Alexandria and Arius," *Analecta Bollandiana* 67 (1949), 117-130; trans. T. Vivian, *op. cit.*, 68-70.

(L& LL)^(١) تُعدّل القصة بشكل كبير؛ إذ يقاد بطرس من خلال نقب فى الحائط الخلفى للسجن، ويؤخذ (بناء على طلبه) إلى كنيسة القديس مرقس فى منطقة بوكاليا، فى الضاحية الغربية من الإسكندرية، وبعد السماح له بالصلاة عند ضريح القديس مرقس، نال بطرس الشهادة. النسخة الأطول لاستشهاد بطرس (LL) تضيف تفاصيل عديدة حول أحداث أخرى وقعت عقب استشهاد بطرس:

(١) نزاع داخلى حول المكان الذى يجب أن يوارى فيه جسد بطرس.

(٢) طقوس الاحتفاء بجثمانه، وتسليم عباة الكهنوتية (البلين) إلى خليفته أرشيلوس.

(٣) دفنه فى مقبرة شرقى المدينة.

(١) يتضمن كتاب تاريخ البطارقة عناصر من النسخة القصيرة، وكذلك عناصر من النسخة المطولة (L) التى تتضمن وصفاً لزيارة بطرس لمزار القديس مرقس فى بوكاليا وهو تحت الحراسة، ووفاته فى هذا المكان:

(PO 1.4.383 – 400; cf. *Synaxaire Arabe Jacobite*, ed. R. Basset, PO 3 (1909), 353–359 (Arabic); and P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, volume 5 (Leipzig: Otto Harrasowitz, 1895), 543–561 (Syriac))

النسخة الأطول (LL)، التى تتضمن رواية قصة تمجيد بطرس بعد وفاته، ودفنه، حفظت فى نسخ يونانية ولايتينية وقبطية وأثيوبية، انظر:

P. Devos, "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire," *Analecta Bollandiana* 83 (1965), 157–187, esp. 162–177 (Greek; trans. T. Vivian, *op. cit.*, 70–78); J. Vitau, *Passions des Saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie* (Paris: E. Bouillon, 1897) (Greek); Anastasius Bibliothecarius, *Acta Sincera Sancti Petri* (Latin; ed. P. Devos. in "Une passion grecque," 177–187; also PG 18.451–466; Eng. translation in ANF 6.261–268); H. Hyvernat, ed., *Les Actes des Martyrs de l'Égypte* (Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1977), 263–283 (Coptic); E. A. W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), 1.300–303.

وهناك نسخ غير مكتملة لاستشهاد بطرس باللغة القبطية:

W. E. Crum, "Texts Attributed to Peter of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 4 (1902–3), 394; and Donald Spanel, "Two Fragmentary Sa'idic Coptic Texts Pertaining to Peter I, Patriarch of Alexandria," *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 24 (1979–82), 85–102.

معظم تفاصيل تلك الروايات الإضافية لا توجد لها أسس تاريخية^(١)، ولكنها تخبرنا بالكثير حول الكيفية التي أصبح بها بطرس يمثل "تمودج الشهيد" في العصور اللاحقة، وكيف أثر خطاب الاستشهاد في تشكيل أسس بطريركية الإسكندرية؟ فالنسخ المطولة لاستشهاد بطرس بشكل خاص، تلح بشكل واع على تأكيد العلاقة بين بطرس الشهيد وسلفه الرسولي القديس مرقس. فالرواية تنقل مكان استشهاد بطرس إلى مكان ضريح القديس مرقس في بوكاليا، ومن ثم تربط الحيز المكاني لاستشهاد بطرس مع الممارسات الاجتماعية للحج، وربط تقديس بطرس بنقديس مرقس. ترد في قصة "استشهاد بطرس"، تفاصيل حول تقبيله لمقبرة مرقس، وصلاته عند الضريح، مما يجعل هذا الربط أكثر وضوحاً. وفي صلاته يتوجه إلى مرقس بالدعاء مخاطباً أيّاه "أول الشهداء وأول بطريرك لهذا الكرسي"^(٢)، وتظهر بعد ذلك في نفس هذا المشهد عذراء واقفة بالقرب من المكان، ترى رؤية تسمع خلالها صوتاً من السماء يقول "بطرس كان أول الرسل، والآن بطرس هو آخر الشهداء."^(٣) هنا نرى كيف مثل بطرس الأسقف الشهيد المثالي - كوريث مستحق لعذابات القديس مرقس، ولسلطة القديس بطرس الرسول.

(١) رفض معظم الباحثين اعتبار *استشهاد القديس بطرس* خيال متدين، أنظر:

J. Quasten, *Patrology* (Utrecht: Spectrum, 1950; repr. Westminster, MD: Christians Classics, Inc., 1992), II.117. However, Tito Orlandi ("Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec.," *Vetera Christianorum* 11 (1974), 269-312; cited by T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 66)

وقال Vivian بأن القصة ربما تشتمل على أحداث تاريخية، وخاصة تركيزها على سرية مقتل بطرس. وعلى ترحيبه بالاستشهاد لكي يحمي جماعة المسيحيين من عنف جديد.

(2) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 397); أنظر أيضاً *The Life and Martyrdom of the Holy and Glorious "Holy Martyr" of Christ, Peter Archbishop of Alexandria* 12 (ed. P. Devos, "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire," *Analecta Bollandiana* 83 (1965), 171-172; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 75).

(3) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 399); *The Life and Martyrdom of the Holy and Glorious "Holy Martyr" of Christ, Peter Archbishop of Alexandria* 13; ed. P. Devos, "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire," *Analecta Bollandiana* 83 (1965), 172; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 75.

الربط بين بطرس الإسكندري وسميه الرسولي (القديس بطرس) تتأكد بشكل جلي في رسم جداري من القرن الحادي عشر، بدير الملاك غبريال بالنقلون بالفيوم. ففي حنية هيكل الكنيسة، يوجد خلط مابين بطرس الأسقف والشهيد وبطرس الرسول. ففي إحدى الصور، التي لا تزال موضع نقاش، جاءت صورة بطرس الرسول ضمن ستة رسل آخرين مرتديا عباءة أسقف وقلنسوة راهب، وكتب أسفلها باللغة القبطية "بطرس رئيس الأساقفة".

(Cawdat Gabra, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture* (Cairo and New York: The American University in Cairo Press, 2002), 70, plates 5.5 and 5.6).

وساعد هذا التصوير لبطرس على أنه الأسقف الشهيد النموذج، على بناء الهوية الاجتماعية لكل من بطريركية الإسكندرية والكنيسة المصرية فى أواخر العصور القديمة، فصلاة بطرس فى ضريح القديس مرقس لا تربط هويته مع مرقس الإنجيلي نفسه وحسب، بل تربطها أيضاً بالخلافة البطريركية بعد مرقس؛ إذ يقول بطرس فى صلاته متضرعاً إلى السيد المسيح: "أنت الذى اختارك إنيانوس المبارك لأنه كان مستحقاً، وبعده اخترت أبيلوس، ثم هؤلاء الذين خلفوهم، ثم ديمتريوس، وياروكلاس وديونسيوس ومكسيموس، والمبارك ثاونا، أبى الذى ربانى حتى وصلت إلى هذا الكرسي بعده"^(١)، فى النسخ الأطول لـ استشهاد بطرس، تربط قصة موت بطرس أيضاً بين بطرس وبين الذين سيأتون من بعده على كرسي الإسكندرية، وفى نهاية القصة يأخذ الأساقفة وشيوخ المدينة مع جمع كثيف من الناس - جسد بطرس، قبل دفنه، ويضعونه على كرسي الأسقفية، ثم يرسمون خليفته أرشيلالوس، فى طقس تضمن نقل بلين^(٢) الأسقف المتوفى إلى خليفته، خلال هذا القسم من رواية "الاستشهاد" يشار إلى بطرس على أنه "الأسقف الأكثر قداسة وشهرة"، و"قديس الله الشهيد"^(٣)، فى رواية هذه الأحداث انتقلت شهرة بطرس باعتباره الأسقف الشهيد النموذج إلى الكرسي البابوي نفسه.

وعلى ذلك يمكننا أن نرى من خلال التاريخ، والأسطورة المتأخرة، كيف كان للاضطهاد الكبير أثر عميق على البنية الاجتماعية لبطريركية الإسكندرية فى أواخر العصور القديمة، ونفس الأثر على التصور الذاتى للكنيسة القبطية. سيظهر هذا التأثير بشكل أكبر فى العصور الوسطى، من خلال نظام التقويم الذى استخدمه

(1) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 398 (translation modified).

(٢) البلين لباس كهنوتى خاص بالبطريرك فقط، وهو عبارة عن غطاء للرأس ينزل على الظهر والبطن فى شكل صليب (المترجم).

(3) *The Life and Martyrdom of the Holy and Glorious "Holy Martyr" of Christ, Peter Archbishop of Alexandria* 16-18; ed. P. Devos, "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie," 175-177; trans. T. Vivian, *St. Peter of Alexandria*, 77-78.

القبط؛ إذ بدأ المصريون بداية من القرن الرابع الميلادي، في اتخاذ عام ٢٨٤م، وهو عام اعتلاء الإمبراطور دقلديانوس عرش الإمبراطورية الرومانية، كبداية لعصر جديد في تاريخهم وهو "عصر دقلديانوس". وشاع استخدام هذا التقويم بين الجماعات المسيحية في مصر كعلامة على وعيهم الذاتي بهويتهم التاريخية كشعب عانى من الاضطهاد، لاحقاً ستتربسَخ أكثر هذه الهوية المشتركة عندما يتم تغيير علامة تمييز هذا التقويم، بدلاً من "عصر دقلديانوس" إلى "عصر الشهداء". والواقع أنه بحلول القرن الثاني عشر سيسود استخدام التعبير الأخير "عصر الشهداء" بدلاً من "عصر دقلديانوس"، كطريقة فضلها القبط لتسجيل الأحداث التاريخية^(١)، بل وحتى الآن يحسب القبط أعيادهم وتقويمهم وفقاً لـ "عصر الشهداء"^(٢).

(١) حول وثائق تدلل على استخدام "عصر دقلديانوس"، و"عصر الشهداء" كنظام حولى للتوقيت، انظر: Roger S. Bagnall and Klaas A. Worp, *Chronological Systems of Byzantine Egypt*, 2nd edition (Leiden: Brill, 2003), ch. 8 ("The Era of Diocletian and the Martyrs").

وأود أن أشكر Roger Bagnall على تقديمه نسخة من هذا الفصل المعدل قبل طباعته.

(٢) حول التقويم القبطي، و"عصر الشهداء"، انظر أيضاً:

Aelred Cody, OSB, "Calendar, Coptic," *Coptic Encyclopedia* 2.433-436.

الفصل الثالث

الجدل اللاهوتى وحصاد الدعم الرهبانى
بطريركية الإسكندرية من العام ٣١٢ حتى ٤٥١م
(أرشيلاوس حتى ديسقورس الأول)

مع نهاية عصر الاضطهاد الأكبر وارتقاء الإمبراطور قسطنطين (٣١٢-٣٣٧م) عرش الإمبراطورية الرومانية، بدأت الأوضاع تتغير بسرعة لصالح الكنيسة المسيحية في مصر، وفي باقي أنحاء الإمبراطورية، وفي خريف عام ٣١٢م، حقق قسطنطين انتصاراً حاسماً على خصمه الإمبراطور مكسنتيوس، عند جسر ملفيا خارج روما، وأثناء هذه الحرب يُقال بأن قسطنطين قد رأى السيد المسيح في رؤية، وأنه قد أمر جيشه بعد ذلك بوضع علامة المسيح^(١) (the labarum) على أعلامهم^(٢)، وبعد انتصار قسطنطين، واعتراف مجلس الأعيان الروماني به كإمبراطور أعلى، تحولت الدفة تماماً باتجاه الكنيسة لتستفيد من رعاية الإمبراطور لها (بالرغم من حقيقة أن قسطنطين نفسه استمر في تقديم التبجيل العلني لإله الشمس الروماني، سول)^(٣).

كانت رعاية قسطنطين للكنيسة واسعة النطاق؛ إذ قرر إعادة ممتلكات المسيحيين التي صودرت خلال فترة الاضطهاد، ورصد أموالاً من الخزانة الإمبراطورية للإنفاق على بناء وترميم وتزيين الكنائس، ونسخ مخطوطات الكتاب المقدس، بالإضافة إلى ذلك، أعطى قسطنطين لرجال الدين حقوقاً ومميزات خاصة؛ إذ أعفاهم من الخدمة العامة الحكومية، وأعفاهم من الضرائب.

(١) the labarum: راية رومانية عسكرية، وُضع عليها علامة الصليب وأول حرفين من اسم يسوع المسيح بالإغريقية. (المترجم)

(2) Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors* 44.3-6 (ed. S. Brandt and G. Laubmann, CSEL 27.2, 223-224; trans. M. F. McDonald, FC 54, 190-192); Eusebius, *Life of Constantine* 1.26-29.

(3) Ramsey MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400* (New Haven and London: Yale University Press, 1984), 43-51

أصبح الأساقفة المسيحيين موضع ثقة قسطنطين، وصاروا ضمن هيئة مستشارى الإمبراطور، ووسع قسطنطين سلطاتهم القضائية لتشمل الفصل فى النزاعات المدنية التى يكون أطرافها مسيحيين، وأخيراً أجرى قسطنطين إصلاحات قانونية تعكس مراعاته للمناسبات المسيحية، فألغى عقوبة الصلب، وأقر يوم الأحد كعطلة رسمية، وأعطى الجنود فى جيش الإمبراطورية الحق فى إذن أو إجازة يوم الأحد؛ لكى يتمكنوا من تأدية الصلوات^(١).

وسرعان ما ابتدأ كثير من المسيحيين فى الاحتفاء بحكم قسطنطين واعتباره عصرًا ذهبيًا تحقق كوعد السيد المسيح بتأسيس ملكوت الله على الأرض، يكتب المؤرخ المسيحي يوسابيوس القيصري: "إمبراطورنا، صديق الله، ومظهر صورة الملكوت الإلهي، يحاكي فى حكمه الواحد الذى هو فوق جميع الأشياء على الأرض، ويقود دفة الحكومة"^(٢)، ومن جهته يصف قسطنطين نفسه بـ "أسقف معين من قبل الله على جميع الأمور الخارجة عن الكنيسة"^(٣). اعتبر يوسابيوس وكتاب آخرون، وكذلك الأمر قسطنطين - أن توحيد الكنيسة وتوحد الإمبراطورية علامة أكيدة لنعمة الله، وكعلامة أيضًا على استعادة مجد روما.

(١) حول وصول قسطنطين إلى السلطة، ورعايته الإمبراطورية للمؤسسات المسيحية وقادتها، انظر: Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), esp. 28–53.

(2) Eusebius, *Oration in Praise of the Emperor Constantine* 1.6; ed. I. A. Heikel, *Eusebius Werke*, vol. I, GCS 7 (Leipzig: Hinrichs, 1902): 199.

حول بنية هذا التوجه (الأيدولوجي) الإمبراطوري فى كتابات يوسابيوس، انظر:

Averil Cameron, "Eusebius of Caesaria and the Rethinking of History," in E. Gabba, ed., *Tria Corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano* (Como: Edizioni New Press, 1983), 71–88.

حول التطورات اللاحقة لهذا التوجه انظر:

J. A. S. Evans, *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power* (London and New York: Routledge, 1996), 58–65.

(3) Eusebius, *Life of Constantine* 4.24; ed. F. Winkelmann, *Eusebius Werke, Band I.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin* (GCS: Berlin: Akademie-Verlag, 1975), 128.

على أنه كانت قد بدأت بعض المخاوف تتسرب في أماكن مختلفة حول إمكانية ديمومة هذه الرؤية المثالية لكنيسة موحدة وإمبراطورية موحدة، في عام ٣١٣م وصلت أخبار انشقاق الدوناتيين^(١) في كنيسة شمال إفريقيا إلى مسامع قسطنطين، وستدلع هذه الحرب الكنسية الأهلية، بالرغم من محاولات الإمبراطور فرض إرادته على كنيسة الدوناتيين المنشقة، وبعد نصف قرن سيُضطر قسطنطين للتدخل في خضم جدل لاهوتي اضطرم في الإسكندرية حول تعاليم قس يسمى أريوس، هذه الستون عامًا من الجدل المحتدم - يشار إليها غالبًا بالجدل الأريوسي - ستتخطى حدود مصر، وستستمر حتى بعد انتهاء عصر قسطنطين.

كان الجدل الأريوسي يمثل الحلقة الأولى من مسلسل صراعات وخلافات لاهوتية عصفت بكنائس مصر وحوض البحر المتوسط خلال بقية القرن الرابع الميلادي والنصف الأول من القرن الخامس الميلادي، ولم تلبث الكنيسة أن تتعافى من خطر خارجي، وهو الاضطهاد، حتى ظهر خطر داخلي شتتها وأشاع الفرقة، وهو الخلاف حول مسائل عقديّة من وجد قادة الكنيسة المصرية أنفسهم، وكما سنرى لاحقًا، في لجة هذا الدوامه اللاهوتية السياسية، سأركز بشكل خاص في هذا الفصل، على ثلاثة "عواصف" من النزاع اللاهوتي خلال هذه الفترة:

(١) الجدل الأريوسي (٣١٨-٣٨١م).

(٢) الجدل الأوريجاني^(٢) (٣٩٠-٤١٠م).

(٣) الجدل المسمى بالنسطوري أو الكريستولوجي (٤٢٨-٤٥١م) (أي المتعلق بشخصية السيد المسيح (المترجم)).

(١) الدوناتيون هم أتباع منشق يسمى دوناطس، رُسم أسقفًا على قرطاجة عام ٣١٥م، ويقوم فكرهم على رفض كل الخطاة الذين زلوا أثناء الاضطهاد وعدم قبولهم في الكنيسة (المترجم)

(٢) نسبة إلى أوريجانوس (ت حوالى ٢٥٤م) (المترجم)

وضع بطارقة الإسكندرية أنفسهم، فى كل من هذه المجادلات، كمدافعين مخلصين عن الإيمان الأرثوذكسى، وغالبًا ما كانوا بمثابة موانع صواعق لنقد مناوئهم، يندرج كثير مما أنتجه بطارقة هذه الفترة تحت باب "الجدل" - تلك الكتابات التى تؤثّق الحروب الكلامية التى نشبت بين التيارات اللاهوتية المتصارعة، ومن ثم نشر البابا ألكسندروس (٣١٢-٣٢٨) خلال فترة الجدل الأريوسى - سلسلة من الرسائل ضد تعاليم أريوس، بعد ذلك سيكتب خلفه، أثناسيوس، دفاعًا، وتاريخًا، وثلاثة خطب مطولة ضد أتباع أريوس (بالإضافة إلى عدد آخر من الرسائل والمقالات). حتى السيرة المشهورة التى كتبها أثناسيوس عن حياة القديس أنطونيوس تتضمن هجومًا مبطنًا ضد أريوس، وقام البابا السكندرى ثاوفيلوس (٣٨٥-٤١٢م) بنفس الشئ خلال فترة الجدل حول تعاليم أوريجانوس فى أواخر القرن الرابع الميلادى؛ إذ استخدم المنشورات العامة والعظات لمواجهة الذين تبنا أفكار أوريجانوس، وأخيرًا استخدم كيرلس السكندرى (٤١٢-٤٤٤م)، وخليفته ديسقورس (٤٤٤-٤٥٤م) نفس الوسائل، خلال الجدل حول شخصية السيد المسيح فى القرن الخامس الميلادى، وسنجد من بين الإنتاج الأدبى الضخم لكيرلس - على سبيل المثال - عدة رسائل مكتوبة بالكامل ضد نسطور، متضمنة قائمة بالاثنتى عشر حرمًا، تدين نقاطًا معينة فى تعاليم نسطور حول شخصية السيد المسيح.

لم تنحصر أهمية بطارقة الإسكندرية فى تلك الفترة فيما أنتجوه من كتابات، أو فى الدور الذى لعبوه فى التعريف بإيمان الكنيسة المصرية والدفاع عنه؛ بل كان المنوط بهم دورًا اجتماعيًا وسياسيًا هامًا، كان هذا الدور مرتبطًا أشد الارتباط بدفاعهم عن تعاليم لاهوتية معينة، على الصعيد العالمى، كان لبطاركة القرنين الرابع والخامس الميلاديين الدور الرئيسى فى المجامع المسكونية الأولى، التى انعقدت للنظر فى حل (ولكنها فى الواقع فاقمت) المسائل اللاهوتية انشائية،

التي كانت المسبب الرئيسي لهذه المجادلات، والواقع أنه خلال تلك الفترة، كان للبطاركة المصريين شهرة عالمية، وكان لهم دور مؤثر في المجامع المسكونية، ودخلوا في نفس الوقت في منافسة بغیضة مع أساقفة روما والقسطنطينية، من أجل المكانة والسلطة في إطار الكنيسة الجامعة.

وعلى صعيد الجبهة الداخلية توقفت في الغالب المجادلات اللاهوتية، وانحصرت في إطار ضيق بين الفصائل المتنافسة في الكنيسة المصرية، كانت مهمة البطاركة المصريين مهمة معقدة لتأمين تأييد شعبي لموقفهم العقدي الذي اتخذوه، وتمت هذه العملية على مستويات عدة بين الفئات الاجتماعية الحضرية المختلفة في مدينة الإسكندرية، وكذلك عبر الحدود الاقتصادية والجغرافية واللغوية في مدن وقرى صعيد مصر^(١)، وكانت الطرق التي استخدمها البطاركة للحصول على دعم لموقفهم اللاهوتي - مرتبطة بالعادات الاجتماعية لنظام الرعاية الروماني القديم، الذي كان يُقدم من خلاله دعمًا ماليًا أو حماية من قبل الراعي، في

(١) فيما يتعلق بالانقسام الأريوسي بين كريسستوفر هاس، على سبيل المثال، كيف ساهمت الانقسامات الطبقيّة الاجتماعية الحضرية في التحزب اللاهوتي السكندري؟

Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 268-277.

حول الانقسامات الجغرافية للكنيسة القبطية خلال هذا الجدل، انظر:

W. H. C. Frend. "Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century," *New College Bulletin* 8.1 (1974), 20-37; reprinted in his collection of essays, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries* (London: Variorum Reprints, 1976), XVI: 20-37.

يقول فريد: إن تعامل أثاناسيوس مع أزمة أريوس كان ناجحًا في رأب الانقسامات اللاهوتية والثقافية بين الإسكندرية وصعيد مصر، على أن باحثين محدثين قد أعادوا النظر في الادعاء (الذي تبناه فريد وآخرون) بوجود مثل هذا القطيعة الصارخة بين الثقافة "الهيلينية" في الإسكندرية، والثقافة "القبطية الوطنية" في وادي النيل، وبخاصة في ضوء الأدلة الوثائقية التي أثبتت وجود جماعات تستخدم اللغتين معًا، ووجود نخبة تتبنى الثقافة الهلنستية في مدن صعيد مصر.

(Roger S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 251-260; and David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford: Clarendon Press, 1995; repr. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998), 15).

مقابل ولاء العميل له أو الخدمات التي سيؤيدها له في المقابل^(١). بالنسبة لبطربرك الإسكندرية، اتخذ الدعم الذي يقدمه لرعيته شكل المنافع الاقتصادية والمدنية (على سبيل المثال: الحصول على إعانة مجانية من الحبوب، أو تمويل بناء الكنائس الجديدة الكبيرة) إلى جانب الخدمات الكنسية الروحية التقليدية الأخرى (على سبيل المثال: رسامة كهنة جدد، وضمان انتظام الحصول على سر التناول)، وفي مقابل ذلك يقدم الرعايا للأساقفة ولاءهم الدائم، وأحياناً يظهرون هذا الولاء في المناسبات العامة، أو بتنظيم مظاهرات ضد المناوئين لأساقفتهم.

كان من بين أهم القطاعات التي شملتها هذه الرعاية البطريركية: الجماعات الرهبانية، تلك الجماعات التي كانت قد بدأت تشرق كزهور بريّة في الأفق الاجتماعي المصري في بدايات القرن الرابع الميلادي، والرهبنة نشأت (على الأقل جزئياً) كرد فعل أو اعتراض على الإذعان الاجتماعي الذي عاشته الكنيسة في فترة السلام التي بدأها قسطنطين، أسس الرهبان المصريون طريقة أخرى للحياة، على أطراف المجتمع (وأحياناً في مراكز حضرية)، وأسسوا نظاماً تراتبياً إدارياً مستقلاً، شكل تحدياً غير مباشر للحياة الكنسية العامة، ولدور الأسقف^(٢)، واختلف كل من القادة الكنسيون والرهبان أنفسهم حول وضع أطر للعلاقة التي يجب أن تربط الأديرة بالمجتمع، من ناحية، وبالهيراركية الكنسية من ناحية أخرى حاول البطارقة والأساقفة المحليون من جانبهم الضغط على الرهبان لرسامتهم كهنة، ومن ثم يخضعون بشكل مباشر للسلطة الأسقفية، غير أن كثيراً من الرهبان قاوموا بشدة الضغط الكنسي عليهم؛ لكي يرسموا كهنة على غير رغبتهم.

(١) حول نظام الرعاية الاجتماعية في العصر الروماني انظر :

Richard P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

(2) James E. Goehring, "Monasticism," *Encyclopedia of Early Christianity*, edited by E. Ferguson (New York and London: Garland Publishing, Inc., 1990), 613.

كان الوضع معقدًا بالنسبة للكهنة المرسومين لخدمة الأديرة للقيام بالشعائر بين الرهبان؛ إذ وجدوا أنفسهم ملزمين بالإذعان لقيادتين في وقت واحد، قيادة رهبانية متمثلة في رؤساء الأديرة، وقادتهم الطبيعيين: الأساقفة^(١).

ومن ثم، كان على بطاركة الإسكندرية، وفي خضم النزاعات اللاهوتية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين - أن يقوموا بمهمة أخرى غاية في الحساسية، وهي محاولة جذب تلك الحركة الرهبانية المستقلة إلى توافق مع مخططاتهم اللاهوتية (والسياسية).

سيستعرض هذا الفصل محاولات بطاركة هذه الفترة، وهم في خضم الجدل اللاهوتي، أن يخلقوا علاقات وثيقة مع الجماعات الرهبانية المصرية، هذه العلاقات التي استمرت حتى الوقت الحاضر، وكما سنرى لاحقًا، فإن حصاد البطاركة للدعم الرهباني خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين - شكل بشكل كبير الشخصية التاريخية للبطريركية المصرية، ولعب دورًا حاسمًا في تأسيس العقيدة القبطية الأرثوذكسية^(٢).

(١) تحوى الكتابات المسيحية المبكرة قصصًا عديدة لرهبان، اختفوا عن الأعيان لتجنب دعوتهم؛

لكي يرسموا كهنة على غير رغبتهم، انظر:

the *Sayings of the Desert Fathers* (= *Apophthegmata Patrum*, Greek alphabetical version), Theodore of Pherme 25 (PG 65.193B-C), Macarius of Egypt 1 (PG 65.258C-260B), Matheos 9 (PG 65.291C-293A), and Moses 4 (PG 65.284A-B).

حول وجود الكهنة المرسومين في الأديرة المصرية، والتوتر الذى حدث بين القيادات الرهبانية

والقيادات الكنسية، انظر:

Philip Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford: Oxford University Press, 1978), 56-67.

(٢) حول العلاقة بين بطاركة الإسكندرية والرهبان المصريين، انظر:

Norman Russell, "Bishops and Charismatics in Early Christian Egypt," in *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West*, ed. J. Behr, A. Louth, and D. Conomos (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), 99-110.

ألكسندروس وأثناسيوس والجدل الأريوسي في مصر

من القاهرة إلى نيقية:

بداية النزاع بين ألكسندروس وأريوس

بدأت تعاليم قس يسمى أريوس تستقطب اهتماماً عاماً في كنيسة الإسكندرية، في حدود عام ٣١٨م^(١)، وأريوس هذا ذو الأصول الليبية^(٢) كان قد عين كاهناً لمنطقة بوكاليا غربى الإسكندرية، لا نعرف على وجه الدقة تاريخ تعيينه كاهناً،

(١) ما زال الباحثون يتناقشون حول الترتيب الزمني للجدل بين أريوس وألكسندروس، وهناك نظريات تضع هذا الجدل من عام ٣١٨م وحتى العام ٣٢٣م، والتاريخ التقليدى لبداية هذا الجدل بالعام ٣١٨م، أيده كل من: H. G. Optiz, "Die Zeitfolge der arianischen Streites von den Anfang bis zum Jahre 328," *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 33 (1934), 131-159. E. Schwartz (*Zur Geschichte des Athanasius*, (Gesammelte Schriften 3; Berlin: Walter de Gruyter, 1959), 165-167); W. Telfer ("When Did the Arian Controversy Begin?" *Journal of Theological Studies* 47 (1946) 129-142) have argued for the later date of 323.

يقترح Boularand عام ٣٢٠م كبداية لهذا الجدل:

F. Boularand (*L'Hérésie d'Arius et la Foi de Nicée* (Paris: Letouzey & Ané, 1972), 21-24).

للاطلاع على تحليل شامل وموجز في نفس الوقت لهذه النظريات المختلفة، انظر

: R. P. C. Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 129-138).

ويؤيد Hanson وجهة نظر Optiz، وهى نفس وجهة النظر التى أعاد التأكيد عليها Williams:

Rowan Williams, "Appendix 1: Arius Since 1987," in *Arius: Heresy and Tradition*, 2nd edition (London: SCM Press, 2001), 247-267, esp. 251-256.

وفى هذا الفصل سأتابع بشكل كبير رواية Optiz، و Hanson للأحداث.

(2) Epiphanius, *Panarion* 69.1; ed. K. Holl and J. Dummer GCS 37 (1933), 152; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 325.

يشير أريوس نفسه إلى علاقته بليبيا في إحدى بقايا كتاباته، التى حُفظت ضمن رسالة قسطنطين إلى أريوس وأتباعه:

(ed. H.-G. Optiz, *Athanasius: Werke*, Volume 3 (Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1934), 72, no. 34.20).

ولكن ربما نبوأ هذا المنصب خلال فترة الشهور الستة التي تولاها خليفة البابا بطرس، البابا أرشيلالوس (٣١٢م)، أو فى بدايات عصر البابا ألكسندروس (٣١٢-٣٢٦م)^(١)، كان أريوس خطيئاً مفوهاً اجتذبت عظامه عدداً من الأتباع والتلاميذ^(٢)، إلا أن تعاليمه المميزة والمختلفة أثارت سخط ولوم البابا الكسندروس، ومن ثم رجال الكنيسة. بدأ البابا ألكسندروس يتربص عن كثب نشاط وتعليم أريوس، ومن ثم اتسعت شقة الخلاف اللاهوتى بينهم، تطورت إلى سوء علاقات بينهم، حتى تفاقت إلى تهديد وحدة كنيسة الإسكندرية، ودفعها إلى الانقسام والتشردم.

وتمحور هذا الجدل اللاهوتى حول هوية السيد المسيح ككلمة الله، أو بمعنى آخر: حول طبيعة المسيح الابن وعلاقته بالله الآب، ول سوء الحظ، فإن معظم كتابات أريوس الأصلية فقدت أو دُمِرت، ومن ثم فتعاليمه حول هذا الموضوع يجب أن يُعاد تكوينها بعناية من خلال بقايا كتاباته - اقتباسات ومقتطفات متناثرة حُفظت فى المقالات التى كتبها خصومه ضده، يشرح أريوس رأيه فى طبيعة الابن، فى إحدى هذه الرسائل التى وصلتنا، وفى دفاعه الموجه إلى "البابا المغبوط" ألكسندروس:

"إن إيماننا الذى تلقيناه عن أسلافنا، الذى تعلمناه منك أيضاً، فى هذا الشأن. نحن نعرف إلهاً واحداً - وحده غير مولود، وحده سرمدى، وحده ليس له بداية، وحده الحقيقى، وحده الذى له الخلود، وحده الحكيم، وحده السيد.. الذى جبل الابن الوحيد المولود قبل الدهور، والذى به خلق الأزمان

-
- (1) Sozomen, *HE* 1.15 (PG 67.904-905). The *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 401) يقول سوزومين: إن قصر مدة أرشيلالوس ترجع إلى قراره الخاطى برسامة أريوس قسماً.
(2) Epiphanius (*Panarion* 69.3.1; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 154; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 326).

يعطى أيفانيوس شهادة حول مهارات أريوس الخلافة فى الحديث للجمهور.

وكل شيء... (الابن) خُلِقَ بإرادة الله قبل الأيام والدهور، ومُنح الحياة والأبجد من قبل الآب... الله كونه خالق الكل ليس له بداية، لكن الابن، جُبل بواسطة الآب، خُلِقَ وأوجد قبل الدهور، لم يوجد قبل أن يُخلق... لكن الله - من ثم - قبل الجميع كخالق؛ لذلك فهو أيضًا قبل الابن، كما تعلمنا منك عندما علمتنا في وسط الكنيسة^(١).

استند تأكيد أريوس على أن الابن كان قد خُلِقَ قبل الدهور، وأنه يخضع للآب، على تفسيره لنصوص معينة من الكتاب المقدس^(٢)، بالإضافة إلى أن اهتماماته اللاهوتية وفكرته عن مفهوم الخلاص دفعانه إلى هذا التصور.

يبدو أن أريوس كان يرمى من وراء وصفه لله الآب بـ "الكائن الأسمى"، "وغير المبتدئ"، بأن يحفظ الكمال الأوجد والمتفرد للإله الأسمى (هنا يشير إلى تعريف الله الآب). على أن هذا التوجه اللاهوتي كان حاضرًا في مصر منذ فترة بعيدة بين اللاهوتيين المصريين الأوائل، المتأثرين بالفلسفة الأفلاطونية، الذين قالوا بنفس الادعاء بإمكانية وجود كائن وحيد سام وكامل^(٣)، ووفقًا لتطبيق أريوس

(1) Arius, *Letter to Alexander of Alexandria* (ca. 320), preserved in Athanasius, *De Synodis* 16, and Epiphanius, *Panarion* 69.7; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 12-13, no. 6.2-5; trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 31-32.

(2) وضع كل من Robert C. Gregg and Dennis E. Groh كيف أن أريوس وأتباعه اقتبسوا نصوصًا من الكتاب المقدس للتدليل على طبيعة سلطة الابن التي تسلمها من الآب، وعلى محدودية معرفته، وتقديمه في الفضيلة، وعلى خضوعه للآب.

(*Early Arianism—A View of Salvation* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), chapter 1; cf. E. Boulerand, *L'Herésie d'Arius*, chapter 4).

(3) في هذا السياق، فإن ادعاء أريوس بأن هذا التعليم يسير في نفس خط تقليد "أسلافنا"، وتقليد نموذج ألكسندروس نفسه - يمكن أن يكون أكثر من كونه موقفًا بلاغيًا، ولكنه يمكن أن يقدم أيضًا بعض الفهم لتصور أريوس عن نفسه كمتمسك بالتقاليد اللاهوتية والكتابية. حول توجهات أريوس السلفية المحافضة؛ انظر:

Frances M. Young, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 62-63.

لهذا المنطق، فإنه مع تعريف الأب بأنه الإله الأعلى، فمن ثم كل الكائنات الأخرى (بما فيها الابن) لا بد أن تكون في مرتبة خاضعة للأب.

من ناحية أخرى، يبدو أن تعليم أريوس استند على قضايا خاصة بمفهوم الخلاص - تلك التي تتعلق بطبيعة خلاص البشرية، بالنسبة لأريوس وأتباعه الأوائل يعتبرون أن ألوهية الابن قد مُنحت له من الأب - كشكل من أشكال الترقية لأعلى، أو التبنى الإلهي - لسابق معرفة الأب بتقدمه في الفضيلة وبلوغ الكمال، فكرة أن الابن يمكن أن يتغير (حتى ولو كان للأفضل) كانت الحجة الأساسية لألكسندروس والمناوئين اللاحقين للأريوسيين؛ حيث إن فكرة ثبات (غير المتغير) الابن لعبت الدور المحوري في قصة خلاص البشرية. بالنسبة لأريوس وأتباعه الأوائل، فإن تقدم الابن بنجاح نحو الكمال في هذه الحياة (وامتلاكه للبنوة الإلهية بواسطة فضيلة التبنى) تقدم نموذجاً للفهم الأريوسي لفداء البشر من خلال محاكاة فضائل المسيح^(١).

حدد رد ألكسندروس على تعليم أريوس مصطلحات المراحل الأخيرة من الجدل اللاهوتي؛ ففي أحد الخطابات التي أرسلها ألكسندروس إلى سمييه ألكسندروس أسقف تسالونيكي^(٢) رفض الأسقف المصري موقف أريوس فيما يتعلق بالنواحي اللاهوتية والخلاصية، فبالنسبة لألكسندروس، الأب والابن أبديان، وكلاهما كاملان ومتساويان في الألوهية. ويتساءل: كيف يمكن لله كأب أن يوجد من غير الابن؟

(1) R. Gregg and D. Groh, *Early Arianism*, esp. chapter 2.

(2) Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Thessalonica* (ca. 324); preserved in Theodoret, *IHE* 1.4.1; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 19-29 (no. 14); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 33-44. This letter was probably written in 324, on the eve of the Council of Nicaea.

كتب هذا الخطاب... في الأغلب، عام ٣٢٤م. عشية مجمع نيقية.

"من الضروري أن الآب هو دائماً الآب، ولكنه آب للابن
الموجود دائماً، وإلا فعلى أى أساس يُدعى آب." (١)

تعتمد صياغة ألكسندروس لهذه الفكرة بشكل واضح على التقليد اللاهوتى
السكندرى، وبخاصة تقليد أوريجانوس الذى طرح فكرة "الميلاد الأزلى" للابن،
منذ قرن مضى (٢).

وبالإضافة إلى رفض ألكسندروس لفكرة أريوس المتعلقة بخضوع الابن
للآب، عارض أيضاً فهم أريوس لخلاص البشرية من خلال بنوتنا المشتركة
(مع المسيح) كأبناء لله، في المقابل أصر ألكسندروس على أن بنوة المسيح تختلف
اختلافاً كلياً عن بنوتنا نحن لله، فبينما نحن ما زلنا أبناء (وبنات) لله بالتبنى،
فالمسيح هو ابن الله وفقاً لطبيعته غير المتغيرة.

"ولذلك، فإن سيدنا يؤله؛ لكونه ابناً للآب بالطبيعة، وهؤلاء
الذين طرحوا عنهم روح العبودية، بأعمال الفضيلة والترقى،
والذين أخذوا روح التبني كأبناء، صاروا أبناء بالتبني؛ لكوفهم
استحقاقاً عطف الابن الذى هو ابن بالطبيعة" (٣).

التمييز الذى كان يضعه ألكسندروس كان له تداعيات عديدة حول فهمه
لخلاص البشرية، كان فقط خلال عطف من "ابن الآب بالطبيعة"، ومن ثم يمكن
للإنسان أن يكونوا "أبناء بالتبني" ومن ثم يحصلون على الخلاص، صارت خطة
الدفاع هذه كلمة السر لأثناسيوس وآخرين الذين سيتبعون ألكسندروس في مقاومة
تعاليم أريوس.

(1) Alexander of Alexandria, Letter to Alexander of Thessalonica 26; ed. H.-G. Opitz, Athanasius: Werke, Volume 3, 23 (no. 14.26); trans. W. Rusch, The Trinitarian Controversy, 38.

(2) Origen, On First Principles 1.2.2, 2.4, 2.9, 4.4; IV.4.1.

(3) Alexander of Alexandria, Letter to Alexander of Thessalonica 31; ed. H.-G. Opitz, Athanasius: Werke, Volume 3, 24 (no. 14.31); trans. W. Rusch, The Trinitarian Controversy, 39.

على أن هذا الجدل اللاهوتي المحتدم تسبب في سلسلة من الأحداث هددت وحدة الكنيسة المصرية (ولاحقاً، وحدة الإمبراطورية نفسها). دعا ألكسندروس بعد وقت قصير من اتضاح مضمون تعليم أريوس - إلى عقد مجمع محلي للأساقفة بالإسكندرية لبحث هذه القضية (حوالي العام ٣١٨م)^(١)، وعندما رفض أريوس التوقيع على نسخة "الإيمان الأرثوذكسي" التي كان قد أعدها ألكسندروس خلال المؤتمر، بادر البطريرك بحرم أريوس وعدد من أتباعه، ومنذ تلك اللحظة انتقل الصراع بين الطرفين من الشأن المحلي إلى المستوى الدولي.

بدأ أريوس وأتباعه، من جانبهم، بكتابة الرسائل والسفر إلى أسقفيات مختلفة في الإمبراطورية الشرقية، أملين في حشد التأييد لوجهة نظرهم، ويبدو أن جهودهم لاقت بعض النجاح، ويزعم أريوس في إحدى رسائله المبكرة إلى يوسابيوس أسقف نيقوديمية^(٢) - أن من بين مؤيديه عدداً آخر من الأساقفة الشرقيين، منهم أساقفة لأودوكية، صور، عين زربة (Anazarbus)، واللد، بالإضافة إلى المؤرخ المشهور يوسابيوس القيصرى (فلسطين)، كان المخاطب نفسه يوسابيوس أسقف نيقوديميا - يعد المدافع الأول عن أريوس - أحد الأساقفة ذوي النفوذ في البلاط الإمبراطوري، ويبدو أنه قد استضاف أريوس لفترة من الزمن خلال سفرياته، وهناك أدلة على التأييد القوي الذي لاقته أفكار أريوس في بعض المناطق، يتضح ذلك من خلال قرارات مجمعين منفصلين خلال هذه الفترة - أحدهم عقد في بيتينية (آسيا الصغرى، حوالي ٣٢٠ - ٣٢١م)، والثاني في قيصرية (فلسطين، حوالي ٣٢١ - ٣٢٢م). كلا المجمعين أعادا التأكيد على صحة استقامة

(١) في إحدى رسائله العامة إلى أساقفة كنائس شرق حوض المتوسط يدعى ألكسندروس أن حوالي

مائة أسقف من مصر وليبيا قد حضروا هذا المجمع. (Socrates, HE 1.6; PG 67.48).

(2) Arius, *Letter to Eusebius of Nicomedia* (ca. 318-319); preserved in Epiphanius, *Panarion* 69.6, and Theodoret, *IIE* 1.5; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 1-3 (no. 1); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 29-30.

موقف أريوس اللاهوتي، ودعوا البطريرك المصري إلى إعادته إلى منصبه ومكانته الأولى^(١)، سيعود أريوس أخيراً إلى الإسكندرية، بتشجيع من هذه القرارات المجمعية، من أجل تأسيس كنيسة هناك.

كان ألكسندروس يسعى في نفس الوقت للحصول على تأييد من قادة كنائس أخرى، من خلال حملة كتابة رسائل عامة، فحوالي عام ٣١٢م، كتب رسالة عامة ضد أريوس (ويوسابيوس أسقف نيقودمية^(٢))، وجهها إلى عدة أساقفة عبر إقليم حوض البحر المتوسط، وبخاصة أساقفة سوريا وفلسطين، التي تزايد نشاط أريوس وأتباعه فيها^(٣)، كذلك أرسل ألكسندروس نسخاً من رسالته هذه إلى كهنة الإسكندرية وضواحيها، مصحوباً بخطاب تعريفى يحذرهم فيه من الخطر الأريوسى الجديد، ويحثهم على إضافة توقيعاتهم، كعلامة على تأييدهم له فى حملته ضد أريوس^(٤)، كتابة مثل هذه المناشير كانت وسائل تقليدية استخدمها البطاركة المصريون لتقوية علاقاتهم مع مراكز كنسية أخرى، ولتأكيد قيادتهم الرعوية لأتباعهم فى مصر.

استدعى هذا الجدل المحتدم بين ألكسندروس وأريوس، فى نهاية الأمر، تدخل الإمبراطور قسطنطين، الذى أرسل خطاباً رسمياً إلى ألكسندروس وأريوس (عام ٣٢٤م) يحثهم فيه على إيجاد طريقة للمصالحة^(٥)، وعندما اتضح أن هذا

(1) Sozomen, *HE* 1.15 (PG 67.908).

(2) Alexander, *Letter to Bishops* (preserved in Socrates, *HE* 1.6 and Gelasius, *HE* 2.3.3–21); ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 6–11 (no. 4b).

سيكتب ألكسندروس خطابين آخرين، لاحقاً، حوالى عام ٣٢٤م، يطلب فيهم مساندة قادة آخرين

1) a letter to other bishops, edited by H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 29–31 (no. 15); and 2) a *Letter to Sylvester of Rome*, which does not survive in its entirety.

A fragment of this *Letter to Sylvester* is quoted by Hilary of Poitiers (*CSEL* 65.91.24) and edited by H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 31 (no. 16).

(3) Alexander of Alexandria, *Deposition of Arius and his Followers*; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 6 (no. 4a); cf. J. Quasten, *Patrology*, volume 3, 16.

(4) Constantine, *Letter to Alexander and Arius*; preserved in Eusebius, *Life of Constantine* 2.64; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 32–35 (no. 17).

الخطاب لم يؤت ثماره المرجوة، دعا قسطنطين إلى عقد مجمع عام في نيقية لحل هذا الخلاف مرة واحدة وبشكل نهائي، وأخيراً، عقد المجمع عام ٣٢٥م، وأدان الأساقفة المجتمعون بنيقية أريوس، وأيدوا موقف ألكسندروس اللاهوتي، بالتأكيد على أن الابن كان "من نفس جوهر" الأب (homoousios)، وتحت ثقل ضغط الإمبراطور، عارض هذا القرار قلة قليلة من المجتمعين. على أن مصطلح (نفس الجوهر) - الذي يفترض أن الذي اقترحه هو قسطنطين نفسه - كان إلى حد ما مصطلحاً روائياً يحتمل تفسيرات عديدة، وأن معانيه المتعلقة بشخصية السيد المسيح لم تكن قد اتضحت بعد بشكل كامل في أذهان المشاركين في المجمع^(١)، كثير من الذين وقعوا على وثيقة إيمان مجمع نيقية، غادروا المجمع ومعنى المصطلح غير واضح لديهم، وغير راضين عن المصطلح بوصفه مصطلحاً فلسفياً ليس له أصل كتابي سابق^(٢).

وبدلاً من أن يضع مجمع نيقية نهاية للجدل الأريوسي، إلا أنه في الحقيقة قاد إلى جدل ثان، وأطال أمد النقاش ووسع رقعته، ومن ثم دار النقاش بين فرق وتوجهات لاهوتية مختلفة حول هذه الكلمة المفتاحية homoousios (نفس الجوهر)، سيُعتبر مجمع نيقية، فيما بعد، أول مجمع مسكوني في الكنيسة الأولى، وستُعتبر عقيدته هي الأساس للتقليد اللاهوتي "الأرثوذكسي" في مصر وأماكن أخرى، ولكن سيتطلب الأمر أكثر من خمسة وخمسين عاماً؛ لكي تجمع الكنائس الغربية والشرقية على تأييد القرارات التي اتخذت في هذا المجمع.

(١) حول استخدام مصطلح homoousios انظر:

J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Third edition (London: Longman, 1972), 242-254.

(٢) كتب المؤرخ سقراط: "كما تبدى لنا من الرسائل المختلفة التي بدا الأساقفة يتبادلونها بعد المجمع، فإن مصطلح homoousios (نفس الجوهر، أو مساو في الجوهر) أصاب بعض الناس بالحيرة والارتباك".

(IIE 1.23; PG 67.141; cited by R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 274).

لم يمنع تصعيد الجدل الأريوسى إلى المستوى الدولى، فى الأعوام السابقة على مجمع نيقية ٣٢٥م، من استمرار الجدل العنيف على المستوى المحلى بالإسكندرية فى نفس هذه الفترة، بعد الوقوف على اللب اللاهوتى للنزاع ومجرى الأحداث التى وضعت على صعيد الاهتمام العالمى، أريد الآن أن أعود الإسكندرية، أصل هذا النزاع، وأن أطرح أسئلة حول العوامل الاقتصادية التى وجهت الجدل هناك، كيف أثر النزاع حول تعاليم أريوس على الطبقة المثقفة الحضرية فى العاصمة المصرية، وتحديدًا السياق العام للحياة الاجتماعية فى الإسكندرية؟ وما التحديات القديمة وتلك الجديدة التى واجهت سلطة البطريك المصرى بسبب إثارة هذا الجدل؟

على الصعيد المحلى، كانت أزمة أريوس فى الإسكندرية هى منبت التوترات الاجتماعية المرتبطة بحياة كنيسة الإسكندرية، وبقيادة بطاركتها، كانت السيطرة على مؤسسة التعليم فى الكنيسة إحدى المعضلات التى واجهت ألكسندروس - مثلما واجهت سلفه البعيد ديمتريوس حينما تنازع السيطرة على هذه المؤسسة مع أوريغانوس - حيث تزايدت حدة النزاع بين نموذج ألكسندروس "الأسقفى" فى التعليم مع النموذج الأكاديمى السكندرى الراسخ الذى تمسك به أريوس^(١)، وأصبحت مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، فى أواخر القرن الثالث الميلادى مؤسسة تابعة لمنصب البطريك؛ ومع ذلك استمرت عدد من "الحلقات الدراسية" المسيحية تعمل بنفس التقاليد الأكاديمية الراسخة، ومن ثم تمكن معلمون مستقلون من اجتذاب مجموعات من الطلبة الشغوفين بالثقافة والتعليم. استوعبت كثير من هذه الحلقات، فى فترة البابا ألكسندروس، بفاعلية فى إطار "النظام المستحدث للكنائس الأبروشية فى حاضرة الإسكندرية"، فى الغالب انتظمت هذه

(1) Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, 2nd edition (London: SCM, 2001), 82-91; D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 58ff.

الحلقات ضمن نطاق سلطة القساوسة المحليين المشهورين، الذين قدموا لأعضاء الكنيسة تعليمًا كتابيًا متخصصًا⁽¹⁾.

ويبدو أن أريوس - قس كنيسة أبروشية بوكاليا - اعتبر نفسه مدرسًا في هذا التقليد الأكاديمي، والحقيقة أنه يضع نفسه يوعى في سلسلة نسب طويلة من العلماء الحكماء؛ إذ يقول في عمله اللاهوتي *Thalia*، الذي كتبه في صيغة شعرية:

"وفقًا لإيمان المُختارين من الله، الأطفال العارفين الله،
الأرثوذكسيين المقدسين، الذين قبلوا روح الله المقدس، فإن قد
تعلمت هذه الأشياء من هؤلاء الذين تميزوا بالحكمة، أناس
بارعين، علموا عن الله والحكمة بكل طريق: على خطوات
هؤلاء قد أتيت، وعلى هديهم أسير. أنا - المعروف جيدًا -
الذي قد عانى الكثير من أجل مجد الله، الذي قد تعلم الحكمة
من الله، وأنا أعرف (بواطن) المعرفة⁽²⁾."

دفعت مثل هذه الادعاءات بالمعرفة الإلهية المميزة، أريوس حتمًا، إلى نزاع، ليس فقط مع السلطة المؤسسية لألكسندروس، بل أيضًا مع قسس محليين آخرين، ادعوا بنفس الادعاءات، ويعطينا الكاتب الكنسي أبيفانيوس تفاصيل حول هذه المنافسة التي تطورت خلال هذه الفترة بين عدد من كهنة الإسكندرية، حول دورهم مدرسين، ويشير إلى أن مثل هذه المنافسة بين الكهنة أصبحت مصدر شقاق اجتماعي ولاهوتي في الكنيسة:

(1) D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*. 63; Henri-Irénée Marrou, "L'Arianisme comme phénomène alexandrine," in *Patristique et humanisme* (Patristica Sorbonensia 9; Paris: Le Seuil, 1976), 321-330.

(2) Arius, *Thalia*; preserved in Athanasius, *Against the Arians* 1.5; PG 26.20C-21A; trans. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 12-13.

"توجد عدة كنائس في الإسكندرية... أحد القسس يُدعى كولوثوس خدم في واحدة من هذه الكنائس، كاربونوس في أخرى، سارماتاس في أخرى، وأريوس، الذي كان يخدم في واحدة. كل واحد من هؤلاء سبب شقاقاً بين العلمانيين بسبب تعليمه، عندما علم الناس الذين وثقوا في رعايته أثناء الخدمات الاعتيادية، البعض كانوا يميلون إلى أريوس، ولكن آخرين إلى كولوثوس، وآخرين إلى كاربونوس، وآخرين إلى سارماتاس. وحيث إن كلاً منهم فسر الكتاب المقدس بشكل مختلف في كنيسته، تشيعت كل جماعة إلى قسيسها الخاص، حتى سمت جماعة منهم نفسها بالكولوثوسيين وآخرين سمو أنفسهم الأريوسيين"^(١).

في مواجهة هذا الموقف، كان ألكسندروس يتطلع إلى إعادة تأكيد سلطته المؤسسية كبطريرك، فوق الادعاءات الأكاديمية التنافسية للقسس المحليين شبه المستقلين^(٢)، كان البطريرك يسعى في مقاومته للفكر الأريوسي إلى قمع أخلاقيات أكاديمية متجذرة في الإسكندرية، التي شكلت خطراً حقيقياً على الإيمان "الأرثوذكسي" الأسقفي الذي كان يعتقه^(٣).

(1) Epiphanius, *Panarion* 69.2.6; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 154; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 325.

(2) Henri-Irénée Marrou, "L'Arianisme comme phénomène alexandrine," in *Patristique et humanisme*, 321-30.

(٣) لقد لاحظ كل من Dennis & Gregg الصلة السلوكية بين هذا النموذج الأكاديمي الاجتماعي للتعليم وبين عقيدة أريوس حول السيد المسيح؛ حيث فهم أريوس وأتباعه الله كـ "معلم الحكمة"، واعتقدوا أن المسيح "تعليم أن يخلق"، كما يتعلم من معلم أو صانع.

Robert C. E. Groh (*Early Arianism*, 163-164)

(Arius, *Thalia*, preserved in Athanasius, *De synodis* 15.3; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 2 (Berlin: Walter de Gruyter, 1940), 242; and Asterius, *Fragment* 9, in Athanasius, *Against the Arians* 2.28; ed. G. Bardy, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son École* (Paris: Beauchesne, 1936), 345).

وبنفس الطريقة، فإن سائر البشر يعتقد أنهم ينالون الخلاص بمحاكاة المسيح كمعلم لهم، ومن ثم فعندما كان ألكسندروس يعارض النموذج الأكاديمي للمسيحية التي كان يمارسه أريوس، فإنه كان يعارض في الوقت نفسه المنهج اللاهوتي الحاكم لهذه الممارسة. انظر أيضاً:

D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 69-70).

كان هذا النزاع حول النماذج "الأكاديمية" للتعليم قديمًا في كنيسة الإسكندرية، ولكن مشكلة أريوس أثارت أيضًا تحديات اجتماعية جديدة للقيادة البطيريركية في الكنيسة المصرية.

لم يقتصر الجدل اللاهوتي على قاعات التعليم بالكنيسة، أو الغرف الخاصة بالمقر الأسقفى، ولكنه امتد ليشيع في الشوارع العامة وحتى الأزقة بالإسكندرية، وتشير ضمناً الرسائل التى كتبها كل من أريوس وألكسندروس، إلى البعد الشعبى لهذا النزاع - وتشير بشكل خاص إلى الطرق التى حاول بها كل طرف أن يكسب تأييدًا لوجهة نظره بين قطاعات حضرية اجتماعية، من خلال استخدامهم شعارات لاهوتية بليغة، ويتبادل كل من أريوس وألكسندروس الشكوى أحدهما على الآخر، من كيفية استخدام كل منهما لمثل هذه الشعارات فى مخاطبة الجماهير. يكتب أريوس عن كيفية محاولة ألكسندروس إثارة المدينة ضده، فيقول:

"لأننا لم نتفق معه حينما أعلن على الملأ: دائماً إله، دائماً ابن؛
آب فى نفس الوقت وابن فى نفس الوقت؛ الابن دائماً موجود
مع الآب؛ دائماً إله، دائماً ابن؛ الابن من الله نفسه"⁽¹⁾.

من ناحيته، وجه ألكسندروس شكوى مماثلة من محاولة أريوس استمالة الناس فى الكنيسة ضد قيادته الأسقفية من خلال "عظات شديدة الإقناع ولكنها ضعيفة القيمة"، يمضى ألكسندروس فى اقتباس عدد من الشعارات اللاهوتية التى استخدمها أريوس وأتباعه فى وعظهم العام:

"من أجل ذلك ودون أى تأخير قد آليت على نفسى،
أيها الحبيب، أن أوضح لك كفر هؤلاء الذين يقولون:

(1) Arius, *Letter to Eusebius of Nicomedia* 2; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 1-2 (no. 2.2); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 29.

كانت هناك لحظة لم يكن فيها ابن الله موجودًا، و"هو من كان
غير موجود من قبل، جاء لاحقًا إلى الوجود... هم يقولون:
صنع الله كل الأشياء من العدم... والتعساء يقررون "إذن نحن
أيضًا قادرون على أن نصير أبناء الله، فقط كما فعل هو" (١).

قيل: إن أريوس قد ألف شعراء لاهوتيًا، ووضعه في قالب يناسب ذوق
الأغاني الشعبية التي يتغنى بها أثناء العمل "البجارة وعمال المطاحن" (٢)، إلى جانب
الشعارات اللاهوتية، فإن مثل هذه الأغاني قد تكون وظفت بشكل فعال للدعاية
لتعاليم أريوس بين الطبقات العاملة في الإسكندرية (٣)، ربما كان أريوس ماهرًا في
إيصال رسالته بين الطبقات العاملة الحضرية، بنفس مهارة التواصل مع النخبة
المتقنة، وكان ألكسندروس كبطريرك مجبرًا على منافسته لاستقطاب الولاء
اللاهوتي لنفس هذه الجماعات.

على أنه في خضم هذا التشرذم الاجتماعي والديني للإسكندرية خلال أزمة
أريوس، تبرز جماعة لتقوم بدور حاسم في تلك المنافسة على الدعم الشعبي،
هنا أشير إلى النساك (أو الرهبان) المسيحيين. أعضاء من هذه الحركة النسكية
كانوا يعدون من ضمن أتباع أريوس، وأعضاء آخرين من ضمن أتباع
ألكسندروس. اجتذب أريوس لهؤلاء الذين اختاروا أسلوب حياة النسك وإنكار
الذات، ربما يكون بالأساس - على الأقل جزئيًا - راجعًا إلى العامل الجغرافي،
فكنيسته في بوكاليا كانت واقعة في منطقة شرق المدينة، ليست ببعيدة عن المقابر
التي اتخذها عدد من النساك المسيحيين الأوائل مقرًا لهم، كذلك ربما كان لقرب

(1) Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Thessalonica* 10; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 21 (no. 14.10); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 35.

(2) Philostorgius, *HE* 2.2 (ed. J. Bidez (with revisions by F. Winkelmann), GCS (Berlin: Akademie-Verlag, 1981), 13); cf. Athanasius, *Against the Arians* 1.2; and *De synodis* 15.

(3) R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 10-11.

أبروشية أريوس لموضع استشهاد القديس مرقس - وهو موقع حج شعبي - عاملاً في استقطاب النساك الذين يزورون الضريح^(١)، كذلك شكّلت النساك نسبة معتبرة من أتباع أريوس، ويزعم أبيفانيوس أن أريوس كسب ولاء ليس أقل من سبعين عذراء^(٢)، وبينما لا يمكن التأكد من صحة هذا الرقم، فإن الوجود العام لهذه الجماعة كان قد أشار إليه ألكسندروس نفسه، عندما اشتكى في إحدى رسائله من النشاط المقلق لـ "نسوة صغيرات" في معسكر أريوس اللاتي يجبن كل شارع^(٣)، ربما يكون بعض من هؤلاء النسوة قد انجذبوا إلى معسكر أريوس، عن طريق إمكانية مشاركتهن في إحدى حلقات أريوس الدراسية، وإمكانية اندماج أعضاء آخرين ذوي عقلية نسكية في مناقشات فلسفية مفتوحة^(٤).

كان لألكسندروس أيضاً نصيبه في هذا الدعم النسكي الهام؛ إذ إنه بدوره اجتذب فريقه الخاص من بين العذارى المكرسات، كأنصار أو تلاميذ، ويحكي خليفته المباشر أثناسيوس عن إحدى المناسبات التي جاء فيها بعض من هؤلاء العذارى إلى ألكسندروس طالبات توجيهه، وفقاً لرواية أثناسيوس أجاب ألكسندروس على استفسارهن برد مطول يتضمن "الحض على التعليم الأرثوذكسي حول السيد المسيح" الذي حذر فيه العذارى بشكل محدد من الدعاية اللاهوتية لأريوس - الدعاية التي من شأنها أن تقودهم بعيداً عن المسيح عريسهم، ومن ثم تحرمهم من نعمة بركات أسقفهم^(٥).

(1) C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 271-272; see also his article, "The Arians of Alexandria," *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 237-238.

(2) Epiphanius, *Panarion* 69.3.2; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 154.17-18; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 326.

(3) Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Thessalonica* 5; ed. H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 20 (no. 14.5); trans. W. Rusch, *The Trinitarian Controversy*, 34.

(4) D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 66.

(5) Athanasius, *First Letter to Virgins* 36-43; trans. D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 286-288.

انشغل ألكسندروس خلال العقد الأخير من بطريركيته بالصراع مع أريوس حول استقطاب النساك المسيحيين كأَنْصار لموقفه اللاهوتي. في الحقيقة ورث أثناسيوس هذا الصراع بعد أن تولى البطريركية عقب وفاة ألكسندروس في العام ٣٢٨م، بعد ثلاث سنوات فقط من مجمع نيقية. وعلى نهج سلفه سيسعى أثناسيوس إلى كسب تعاطف جماعات النساك في الإسكندرية، في تنافس مع أتباع أريوس على كسب ولائهم اللاهوتي ودعمهم السياسي^(١)، وفي نهاية المطاف سيشكل نجاح أثناسيوس في حصد الدعم الرهباني ميزة حاسمة لثرائه، وسيعيد تشكيل الملامح الاجتماعية للسلطة البابوية المصرية.

من الإسكندرية إلى الصحراء:

أثناسيوس وحصاد الدعم الرهباني

يوجد في هيكل الكنيسة القديمة بدير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر رسم جداري من القرن الثالث عشر يصور "الأب أثناسيوس الرسولي بطريرك الإسكندرية" بلحيته الطويلة (شكل رقم ٣)^(٢)، جالساً على كرسي البطريركية، مرتدياً عباءة - موسومة بعلامتي البطريركية - يبتسم أثناسيوس ابتسامة رقيقة للمشاهد، محتضناً الكتاب المقدس بين ذراعيه، ويصطف حوله على حوائط وجدران الهيكل، بورتريهات لبطارقة مصريين آخرين (بما فيهم القديس مرقس)^(٣)، في مكان آخر في مصر وعلى بعد مئات الكيلومترات، وتحديداً في Tebtunis (أم البريجات) بالفيوم يوجد رسم جداري آخر يعود إلى القرن العاشر

(1) David Brakke (*Athanasius and the Politics of Asceticism*, 17-79)

(2) Elizabeth Bolman, ed., *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea* (New Haven: Yale University and the American Research Center in Egypt, 2002), 94, fig. 6.8.

(3) Elizabeth Bolman, ed., *Monastic Visions*, 71.

الميلادى، يقدم لنا لمحات أخرى، عن طريقة تبجيل القبط، فى ذلك العصر (القرن العاشر)، للقديس أنثاسيوس (لوحة ٤). فى هذا الرسم الثانى (يعود تاريخه إلى العام ٩٥٣م) يظهر أنثاسيوس تحت حنية الهيكل الرئيسية مباشرة؛ حيث منظر المسيح الجالس على العرش (هذا الموضع الهام يخصص عادة للعدراء مريم فى الطقس القبطى)^(١)، وبنفس طريقة جدارية دير القديس أنطونيوس يظهر أنثاسيوس فى جدارية اليوم مرتدياً العباءة ومتوجاً بالهالة، محدقاً تجاه المشاهد وتبدو عليه علامات الهدوء والسكينة، وعلى عكس جدارية البحر الأحمر التى يظهر فيها أنثاسيوس محاطاً ببطاركة، يظهر فى جدارية اليوم محاطاً باثنين من الرواد المشهورين للرهبنة المصرية: القديس أنطونيوس، والقديس باخوميوس.

هاتان الجداريتان - واحدة من ساحل البحر الأحمر، والأخرى من الواحات الداخلية بالفيوم - تؤكدان المكانة المميزة التى حازها أنثاسيوس الكبير فى التقاليد القبطية المتأخرة، بصفته بطريكاً، وبصفته راعياً للحياة الرهبانية^(٢). يُصور أنثاسيوس فى كلتا الجداريتين على أنه الأب المؤسس للكنيسة القبطية، وتوحي طلعته الصافية المسالمة للمشاهد بإغراق فى التأمل الروحى. على أن مؤرخى

(1) C.C. Walters, "Christian paintings from Tebtunis," *Journal of Egyptian archaeology* 75 (1989), 192-193, pl. XVII; Bolman, ed., *Monastic Vision*, 93-94, fig. 6.7..

(٢) اكتُشفت جداريات قبطية أخرى تعود إلى العصور الوسطى فى إسنا، و(ربما) فى دير النفلون بالفيوم.

بالنسبة لجدارية إسنا يظهر أنثاسيوس بجوار المسيح الجالس على العرش. انظر:

Jules Leroy, *Les peintures des couvents du desert d'Esna* (La peinture murale chez les coptes, vol. 1; Cairo: L'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1975) pls. 5-7.

بالنسبة لجدارية النفلون (التي يعود تاريخها إلى القرن الحادى عشر الميلادى) لم يتم البت بشكل نهائى بأن الشخص المصور فى الجدارية هو أنثاسيوس، ولكن بالرغم من ذلك فإن مقارنة هذه الجدارية مع أمثلة أخرى تصور أنثاسيوس فى الفن القبطى. تؤدى إلى الاعتقاد بأنه أنثاسيوس فى هذه الجدارية؛

حيث يصور هنا جالساً على الكرسي البطريركى، ويظهر معه القديس أنطونيوس.

(Włodzimierz Godlewski, "Deir el Naqlun: Topography and Tentative History," in *Archeologia e papiri nel Fayyum: Storia della ricerca, problemi e prospettive* (Syracuse: Istituto Internazionale del Papiro, 1997), 130; cited by E. Bolman, ed., *Monastic Visions*, 94-95, fig. 6.9).

العصور القديمة المتأخرة لا يمكن أن يساعدونا على فهم هذه المشاهد الهادئة الساكنة التي يظهر بها أثناسيوس، ولكن من ينظر إلى هذه الصور من زاوية أخرى، سيدرك أن هذه المشاهد الهادئة تغطي تاريخاً من النزاعات والمجادلات الملتهبة، التي ميزت فترة الخمسة والأربعين عاماً التي قضاها أثناسيوس على كرسي بطريركية الإسكندرية.

كان عصر أثناسيوس مشحوناً بالنزاع منذ بدايته، فخلال أول سنوات عصره بدأ مناوئو أثناسيوس - أولاً أتباع ميليتوس، ثم الأريوسيين - في تحدى سلطته كبطريرك، وكانت هذه التحديات على جبهتين: الأولى تشكيك بعض من مناوئيه في شرعية انتخابه كخليفة مستحق لألكسندروس^(١)، وتؤكد العديد من المصادر القديمة (بما فيها كتابات أثناسيوس نفسه: دفاعه الثاني) على حقيقة أن الأساقفة أتباع ميليتوس وجهوا اتهامات ضد ما اعتبروه طريقة غير معتادة تلك التي انتخب بها أثناسيوس، واتهموه بشكل خاص بأنه قد تم انتخابه بشكل سري بواسطة جماعة من الأساقفة المرتدين^(٢)، وفقاً لأحد المصادر القديمة، قام أتباع ميليتوس بخطوة تعبر

(١) حول قوائم المصادر (والتعليقات عليها) الخاصة بالجدل حول اختيار أثناسيوس انظر:

Duane Wade-Hampton Arnold (*The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria* (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1991), 25-36)

بالنسبة للمناقشات حول ما يسمى بـ "جدل التجليس" انظر:

L. W. Barnard, "Two Notes on Athanasius: 1. Athanasius' Election as Archbishop of Alexandria. 2. The Circumstances Surrounding the Encyclical Letter of the Egyptian Bishops (Apol. C. Ar. 3.1-19.5)," *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), 344-356, esp. 344-352; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 247-249; and Annik Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)* (Collection de l'École française de Rome 216; Rome: École française de Rome, 1996), 321-339.

(٢) عدد الأساقفة الذين قيل عنهم: إنهم اعترضوا على طريقة اختيار أثناسيوس، يختلف من رواية لأخرى. فيقول سوزومين بأن سبعة أساقفة هم الذين اختاروا أثناسيوس بشكل سري. دون معرفة العدد الأكبر من الأساقفة (HE 2.17; PG 67.977). وفقاً لفيلو، فإن أثناسيوس نفسه رتب لكي يرسمه اثنان من الأساقفة سراً

Philostorgius (HE 2.11; ed. J. Bidez (with revisions by F. Winkelmann), GCS (Berlin: Akademie-Verlag, 1981), 22-24)

بينما يعترف أثناسيوس في دفاعه الثاني بأنه كان قد اتهم برسامته سراً بواسطة ستة أو سبعة أساقفة، ولكنه يقدم خطاباً من أساقفة مصريين يدافعون عن اختياره

Second Apology (6.4-5; ed. H.G. Opitz, in *Athanasius Werke*, Volume 2.1, 92) .

عن عدم رضاهم لانتخاب أثناسيوس، بأن قاموا بانتخاب أسقف آخر يسمى ثاونسا، كبطريرك منافس لأثناسيوس على كرسي الإسكندرية^(١)، ربما يكون هذا التصرف (بالإضافة إلى اتهاماتهم ضد أثناسيوس) نابعا من أن أثناسيوس ومؤيديه حاولوا استبعاد الأساقفة أتباع ميليتيوس من عملية التصويت في الانتخاب، على كل حال، فإن كتابات أثناسيوس نفسها تقدم دليلاً على وجود فترة شهرين تقريباً تفصل بين تاريخ وفاة ألكسندروس (١٧ أبريل ٣٢٨م) وبين تاريخ انتخاب أثناسيوس (٨ يونيو ٣٢٨م)^(٢). بينما تعزى إحدى الروايات هذا التأخير في انتخاب أثناسيوس إلى انشغاله بأعمال كنسية خارج الإسكندرية عند وفاة ألكسندروس^(٣)، فإنه لا يُستبعد أن عدم الاتفاق حول إجراء الانتخاب لعب دوراً أيضاً في تأخير النتيجة.

الجهة الثانية: اتهم أتباع ميليتيوس (انضم إليهم الأريوسيون لاحقاً)، الأسقف الجديد باتباعه أساليب قسرية في التعامل مع جماعات الأقليات في الكنيسة. توحدت فرق أتباع ميليتيوس والأريوسيين في السنوات الأولى من عصر أثناسيوس (ربما في صيف العام ٣٣٠م)، حول مقاومتهم لأثناسيوس باعتبارها قضيتهم المشتركة، وشكلوا تحالفاً بقيادة يوسابيوس أسقف نيقوديمية^(٤)، وتقدموا معاً

(1) Epiphanius, *Panarion* 68.7.3 and 68.11.4; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 147, 161; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 321, 332.

(2) The Index of Athanasius' *Festal letters*; ed. F. Larsow. *Die Fest-Briefe des heiligen Athanasius Bischofs von Alexandrien aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert* (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1852), 26–27; trans. A. Robertson, NPNF, second series, vol. 4, 503).

لمناقشات أكثر حول هذا التأخير في انتخاب أثناسيوس، انظر:

R. P. C. Hanson. *The Search for the Christian Doctrine of God*, 248–249.

(3) Epiphanius, *Panarion* 69.11.4–6; ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 161; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 332.

(4) Sozomen *HE* 2.21 (PG 67.985–989); Epiphanius, *Panarion* 68.6.1–3 (ed. K. Holl and J. Dummer, GCS 37 (1933), 145–146; trans. F. Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36; Leiden and New York: E. J. Brill, 1994), 319–320); T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire* (London and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 20–21, 247, note 2; D.W.-H. Arnold, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, 104.

بعريضة اتهامات ضد الأسقف المصري إلى الإمبراطور قسطنطين، وأمام إصرارهم على هذه الاتهامات قدم أنثاسيوس إلى محاكمة كنسية أمام مجمع صور في العام ٣٣٥م.

وفقاً لرواية سوزومين مؤرخ القرن الخامس الميلادي، ادعى متهمو أنثاسيوس بأنه قد عاقب أتباع ميليتيوس بالضرب، وسجن قاداتهم، وحرق كنائسهم^(١)، بالرغم من أن عددًا من هذه التهم بعينها ثبت زيفها (بما فيها تهمة القتل، التي لفتت لاحقاً لأنثاسيوس)، فإن الأدلة الوثائقية المكتشفة حديثاً في القرن الماضي تدفع إلى التصديق بأن أنثاسيوس لم يكن يعارض تماماً استخدام أساليب عنيفة في قمع المعارضة الكنسية، يحتوي الدليل الجديد المكتشف عام ١٩٢٢م، على بردية عبارة عن خطاب خاص باللغة اليونانية كتبه شخص من أتباع ميليتيوس يسمى كالتوس إلى أصدقاء له^(٢)، يروى فيه أن أنثاسيوس كان قد سجن أو نفى على الأقل أحد عشر من القادة المليتيوسيين، وأن واحداً منهم (اسمه هيراسكوس) تعرض للجلد أثناء سجنه^(٣).

اتخذ عدد من الباحثين اكتشاف هذا الخطاب مناسبة لإعادة تقييم السمات الشخصية لأنثاسيوس كقائد كنسي، وفي هذا الإطار وصموه بأوصاف سلبية حادة^(٤)، حاول البعض الآخر إعادة تصحيح صورة أنثاسيوس عن طريق تقديم

(1) Sozomen, *HE* 2.22 (PG 67.989).

(2) *London Papyrus* 1914; ed. H. I. Bell, in *Jews and Christians in Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 58–61 (Greek text), 61–63 (English translation), 63–71 (textual commentary).

(3) *London Papyrus* 1914, lines 41–48; ed. H. I. Bell, in *Jews and Christians in Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 60 (Greek text), 62 (English translation).

(٤) على سبيل المثال وصف Schwartz أنثاسيوس بأنه "سياسي من رأسه حتى قدميه"، وأكد على رغبته الجامحة في السلطة.

(Eduard Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Gesammelte Schriften 3; Berlin: Walter de Gruyter, 1959), I, 192).

بينما يذهب Barnes إلى أبعد حد قائلاً بأن أساليب أنثاسيوس كانت مثل أساليب "قاطع طريق".
T. D. Barnes (*Constantine and Eusebius* (London and Cambridge: Harvard University Press, 1981, 230)

قراءة بديلة (أكثر لطفاً) للمصادر المتاحة، وإعادة التركيز على نتائج أعماله اللاهوتية والرعية الرائدة، أو باعتبار أن أساليب أثاناسيوس تعد مرآة لأساليب مناوئيه، وأنها تعكس ببساطة الروح الجدلية لهذا العصر^(١)، ليس هنا مجالاً للتفاصيل حول هذه المناقشة، ولكن يكفي القول بأن شخصية أثاناسيوس لا يمكن وصفها وحصرها في كلمات بسيطة.

الأكثر أهمية لدراستنا للاتجاهات الأوسع في تطور البابوية القبطية هو أن أساليب أثاناسيوس في هذا النزاع (وكذلك الحال بالنسبة لمناوئيه) تعكس تغييرات أساسية في رؤية قادة الكنيسة (في مصر وأماكن أخرى) للعلاقة بين السلطة الكنسية والسلطة الدنيوية؛ إذ استخدم أثاناسيوس آليات القانون الروماني المدني (وبخاصة السجن وعقوبة النفى) في محاولة لتفتيت تنظيم وقيادة المليتيوسيين المنشقين، وبذلك يكون أثاناسيوس قد وسع بشكل علني من حدود السلطة البطركية لتشمل النطاق المدني، وبذلك يكون أثاناسيوس قد سن سابقة سيسير عليها خلفاؤه بحماس كبير.

حاول تحالف الأريوسيين والمليتيوسيين - بشكل حثيث - ربط قضيتهم بآليات القانون والسلطة الإمبراطورية، معتبرين تصرفات أثاناسيوس بأنها خيانة، ملتزمين من الإمبراطور التدخل بصالحهم، لاقت اتهاماتهم واستغاثتهم بالإمبراطور نجاحاً في وقت قصير؛ إذ أُدين أثاناسيوس أمام مجمع صور عام ٣٣٥م - الذي هيمن عليه الأريوسيون - ثم أرسلها للإمبراطور لاحقاً إلى المنفى، سيقضى أثاناسيوس قرابة الثلاثة والعشرين عاماً من مدة بطريركيته المتبقية (٣٢ عاماً) ما بين المنفى أو الاختباء، في الوقت الذي تكسب فيه قضية أريوس مزيداً من القوة والدعم

(١) يرصد Arnold قائمة بعدد من المحاولات الحديثة لإعادة التفكير في حياة أثاناسيوس بطريقة أكثر إيجابية، ويُصنف كتابه شخصياً ضمن هذه التقاليد الخاصة بدراسة أثاناسيوس.

Duane W.-H. Arnold (*The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, 20-21)

الإمبراطورى، على وجه الإجمال قضى أثناسيوس خمس فترات فى المنفى: الأولى كانت فى بلاد الغال (٣٣٥-٣٣٧م)، والثانية فى روما وشبه جزيرة إيطاليا (٣٣٩-٣٤٦م)، والثلاث الفترات الأخيرة قضاها فى صعيد مصر (٣٥٦-٣٦٢، ٣٦٢-٣٦٤، ٣٦٥-٣٦٦).

سيكون من الصعب تقدير مدى تأثير تجربة أثناسيوس فى المنفى على الدور الاجتماعى والهوية الاجتماعية للبابوية القبطية، فمن خلال شخصية أثناسيوس المنفى أعيد تصوير البابوية القبطية كنموذج للمقاومة، وإعادة التصوير هذه أنجزت بشكل كبير من خلال تصوير أثناسيوس لنفسه فى علاقته بالسلطة الإمبراطورية؛ إذ يصور أثناسيوس نفسه فى كتاباته كنموذج لهذه المقاومة، وأحياناً يضع نفسه فى سياق الدور الذى قام به شخصيات كتابية (من الكتاب المقدس: المترجم) ضد الحكم الجائر للسلطات الزمنية. مثال على ذلك: الهجوم القاسى الذى شنّه أثناسيوس فى كتابه تاريخ الأريوسيين على الإمبراطور الأريوسى كونستانس الثانى (٣٣٧-٣٦١م)، وهو ابن وخليفة قسطنطين الكبير. يكتب أثناسيوس أثناء فترة نفيه الثالثة (٣٥٧م) واصفاً كونستانس بأنه فرعون الوقت الحاضر الذى تخلى عن وعوده لحلفاء أثناسيوس "شعب أثناسيوس"^(١). ما تتطوى عليه إشارة أثناسيوس إلى "الخروج" فى هذا النص هو تقديم أثناسيوس لنفسه باعتباره موسى الجديد، القائد الأمين للشعب المنفى، سيكون لخطّة أثناسيوس فى تقديمه لنفسه تأثير عميق على الأجيال اللاحقة من البطارقة المصريين أواخر القرن الخامس وحتى أوائل القرن السابع الميلادى، الذين سيبررون بشكل منتظم مقاومتهم لإرادة

(1) Athanasius, *History of the Arians* IV.30.4 and 34.3; ed. H.G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 2.1, 199, 202.

أعلن أثناسيوس بشكل متعمد أن مصير كونستانس سيكون مثل مصير فرعون الكتاب المقدس الذى "هلك مع أولئك الذين وافقوه الرأى" هنا يوجد أثناسيوس أيضاً مكاناً لأعوان كونستانس الأريوسيين فى النص الكتابى، مثبهاً دورهم بدور جيش فرعون.

الإمبراطور اعتمداً على نماذج كتابية مشابهة، وبناء على أساس سابقة أثناسيوس (انظر الفصل الرابع).

وبنفس الأهمية كانت لتجربة أثناسيوس في المنفى فائدة أخرى؛ إذ وافته الفرصة لكي يوطد ويعمق علاقاته مع الجماعات الرهبانية المحلية في وادي النيل وفي الصحراء الشرقية والغربية، وبالفعل بدأ أثناسيوس فور توليه كرسى الأسقفية في تقديم نفسه بصفته راعي الرهينة المصرية، ففي العام ٣٢٩-٣٣٠م قام بجولة في كنائس وأديرة صعيد مصر^(١)، وفي العقود التالية وجه أثناسيوس عدة رسائل ومواعظ إلى جماعات الناسكات بالإسكندرية وضواحيها^(٢)، كذلك التي وجهها إلى قادة رهبانين (رجال) في صعيد مصر^(٣)، ومنذ البداية كانت رعاية أثناسيوس للمؤسسات الرهبانية وثيقة الصلة بخطة الأكبر ضد الأريوسية، يتضح ذلك على سبيل المثال في إحدى رسائله إلى إحدى الناسكات؛ حيث يحاول أن يبين أن عقيدة مجمع نيقية حول طبيعة السيد المسيح أرضت بشكل فريد الاهتمامات الرهبانية حول الرغبة الإنسانية في حياة البتولية، وبين في نفس الوقت كيف أن تعاليم أريوس تعارض هذه التوجهات، ظهر ذلك بوضوح في رسالته الأولى إلى العذارى

(١) لاحقاً، احتفى بهذه الجولة التدشينية في مجموعة الأديرة التي أسسها باخوميوس، باعتبارها حدثاً وضع أساس النوايا الحسنة بين أسقفية الإسكندرية والرهبان الباخوميين.

(First Greek Life of Pachomius 30; ed. F. Halkin, ed., *Sancti Pachomii Vitae Graecae* (Subsidia Hagiographica 19; Brussels: Société des Bollandistes, 1932) 19.24—20.15; D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 114).

(٢) حول رعاية أثناسيوس للرهبنة النسوية بالإسكندرية في سياق النزاع مع أريوس، انظر:

D. Brakke, *op. cit.*, 17–79; and Stephen J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 83–112.

(٣) مثالان على هذه الرسائل:

Athanasius' *Letter to Amun* (dated AD 354; Greek text in PG 26.1169–1176; Eng. trans. in NPNF, series 2, vol. 4, 556–557), and his *Letter to Dracontius* (dated AD 354 or 355; Greek text in PG 25.523–534; Eng. trans. in NPNF, second series, vol. 4, 557–560).

لمزيد من التفاصيل والمناقشات حول هاتين الرسالتين، انظر:

C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 146–148.

(كتبت حوالى ٣٢٧-٣٢٩م)؛ حيث يقتبس كثيراً من تعاليم سلفه البابا ألكسندروس، ويضع نفسه كخليفة ألكسندروس الحقيقى فى دفاعه عن التعليم الأرثوذكسى، وفى رعايته للرهبنة النسوية^(١).

دشن نفى أثناسيوس للمرة الثالثة (٣٥٦-٣٦٢م) مرحلة جديدة مكثفة ضمن محاولات أثناسيوس تأمين تحالفات رهبانية واسعة لعقيدة مجمع نيقية. اضطر أثناسيوس - بعد إدانته من مجمع ميلان (الذى سيطر عليه أنصار أريوس) فى العام ٣٥٥م أثناسيوس، وإجباره على الاختفاء بعيداً عن كنيسته فى الإسكندرية؛ حيث تبحث عنه فرقة عسكرية رومانية - أن يقضى معظم السنوات العشر التالية (آخر ثلاث فترات نفيه: ٣٥٦ - ٣٦٢؛ ٣٦٢ - ٣٦٤؛ ٣٦٤ - ٣٦٦م) متخفياً بين جماعات رهبانية فى صعيد مصر^(٢)، الحماية التى وفرها هؤلاء الرهبان لأثناسيوس (بما فيها نجاحهم فى تسهيل هروبه)، تقدم شهادة على نجاح محاولاته المبكرة للحصول على ولاء واسع النطاق بينهم، بينما يظل مكان اختفاء أثناسيوس، وكذلك أنشطته، خلال هذه الفترة غير معلوم، فإن الواضح أنها ستستخدم فترة نفيه، كفرصة لتقوية الولاء الرهبانى لبطركية الإسكندرية، ولعقيدة مجمع نيقية. الدليل يأتى للمرة الثانية من كتابات أثناسيوس نفسها؛ إذ إن عدداً من أعماله خلال هذه الفترة - تتضمن عدة خطابات، ورسائل تاريخية، وسيرة نسكية - إما كانت موجهة إلى رهبان، أو مخصصة لمسائل رهبانية، من خلال هذه الأشكال الأدبية المتنوعة؛ شن أثناسيوس حملة دعائية كثيفة بين هذه الحشود الرهبانية ضد أريوس.

(1) Athanasius, *First Letter to Virgins* 36-48: the Coptic text of this letter has been edited by L. Th. Lefort, *S. Athanase: Lettres festales et pastorales en copte* (Louvain: L. Durbecq, 1955), 73-99; for an English translation, see D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 274-291.

(٢) ربما قضى أثناسيوس بعضاً من فترة اختفائه بين جماعات رهبانية فى الإسكندرية نفسها.

(Index to the Syriac version of Athanasius' *Festal Letters* 30: ed. and trans. Annik Martin, with Micheline Albert, *Histoire 'acéphale' et index syriaque des lettres festales d'Athanasie d'Alexandrie* (SC 317; Paris, Cerf, 1985), 258-259).

يعلن أثناسيوس في إحدى رسائله الموجهة إلى الرهبان المصريين خلال هذه الفترة- عن أحد أسباب مخاوفه العميقة من التأثير الأريوسي في الأديرة، فيحذر قراءه من "شخص معين من معية أريوس، يذهب إلى الأديرة دون أى هدف آمن، تحت اسم زيارتكم"، ويتأسى لكون بعض الرهبان لا يتورعون عن الاشتراك فى الصلوات مع نظرائهم الأريوسيين⁽¹⁾، ودرءًا لهذا الخطر يحث أثناسيوس أتباعه على الامتناع عن استضافة زوارهم الأريوسيين، وكذلك نظراؤهم الرهبان الذين سمحوا لأنفسهم بالاشتراك مع الأريوسيين فى الصلاة، سيكون التأثير الاجتماعى لتوجيهات أثناسيوس له وقع قوى، هنا يطلب الأسقف السكندرى من الرهبان أن ينحوا جانبًا واحدة من الفضائل الرهبانية الأساسية -استضافة الزوار- من أجل تمييز حرمة حدود لاهوتية معينة⁽²⁾.

حاول أثناسيوس أيضًا أن يقوى أنصاره من الرهبان ضد المتعاطفين مع أريوس من خلال وسائل بلاغية أخرى، كانت إحداها رصد وإبراز الفظائع المنسوبة للأريوسيين ضد الرهبان الموالين لأثناسيوس، ويصف أثناسيوس فى كتابه تاريخ الأريوسيين، على سبيل المثال، تفاصيل مروعة حول أتباع أريوس، الذين اجتاحت اضطهادهم الأديرة، وحاصروا وعذبوا رهبانًا عرضوا العذارى لأنواع من الذل والإهانة، من شتائم قذرة، ورجم، وجلد بالسياط، وضرب بعصا من أشجار الزيتون، تركت أشواكًا فى أجسامهن⁽³⁾، فى مكان آخر من نفس الكتاب، يصف أثناسيوس كيف أن أحد الموظفين الرسميين الموالين لأريوس بصق على

(1) Athanasius, *Second Letter to Monks*; PG 26.1185-1188; trans. A. Robertson, NPNF, second series, vol. 4, 564 (=Letter LIII; translation slightly altered).

(2) للتأكيد على هذه النقطة، يكتب أثناسيوس: "نحن ممنوعون بشكل خاص من شركة الرجال الذين أمسكنا عليهم آراء ممقوتة".

(Second *Letter to Monks*; PG 26.1188B; trans. A. Robertson, NPNF, second series, vol. 4, 564)

(3) Athanasius, *History of the Arians* VII.55; VIII.70-72 (ed. H.G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 2.1, 214, 221-223).

خطاب مرسل إليه من الناسك الشهير القديس أنطونيوس، ولا ينسى الأسقف المنفى الإشارة إلى أن هذا الرجل قد ناله عقاب الله بعد قليل؛ حيث عضه حصان وألقى به من على ظهره، ومن ثم لقي حتفه^(١)، يبدو أن قصد أثناسيوس من هذه الكتابات التحريضية حول البربرية الأريوسية - هو كسب تعاطف الرهبان^(٢)، ومن ثم صيغت لإثارة غضب الرهبان ضد القادة الأريوسيين في الإسكندرية، الذين جردوا أثناسيوس بشكل مؤقت من نفوذه وسلطته.

يستخدم أثناسيوس في سيرة القديس أنطونيوس المذكورة سابقاً - تفاصيل أسطورية من حياة الناسك الشهير ليروج لحملته ضد الأريوسية بين الرهبان المصريين، يمثل كتاب حياة القديس أنطونيوس الذى كتبه أثناسيوس أيضاً خلال فترة نفيه الثالثة - نفس أجندته ولكن على نطاق أوسع. أصبحت هذه السيرة النسكية، فى الواقع واحدة من أكثر الكتب رواجاً فى أواخر العصر القديم، كتبت بعد وفاة أنطونيوس (ت ٣٥٦م) بوقت قليل، وفى خلال خمسين عاماً أصبحت قصته معروفة لدى القراء من الرهبان والمدنيين فى أرجاء عالم البحر المتوسط، والواقع أن عددًا من قادة الكنيسة البارزين فى القرنين الرابع والخامس يذكرون قصصاً عن اعتمادهم على "سيرة أنطونيوس" فى كتاباتهم وفى ممارساتهم النسكية، منهم غريغوريوس النيزنزي (آسيا الصغرى)، وجيروم (روما/ فلسطين)، وأغسطينوس (إيطاليا/ شمال إفريقيا)^(٣).

(1) Athanasius, *History of the Arians* III.14; ed. H.G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 2.1, 189-190.

(2) T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, 126. Barnes dates Athanasius' *History of the Arians* to "the closing months of 357" (ibid.).

(3) Gregory of Nazianzus, *Oration* 21.5 (PG 35.1085D-1088A); Jerome, *Lives of Illustrious Men* 87-88, 125 (ed. E. C. Richardson, 45, 53); Augustine, *Confessions* 8.6 (ed. M. Skutella, H. Jürgens, and W. Schaub, in *S. Aureli Augustini Confessionum libri XIII* (Stuttgart: B. G. Teubner, 1969), 163-167.

للووقوف على أمثلة لكيفية تعاطي المؤلفين القدامى مع "سيرة أنطونيوس"، انظر:

Robert C. Gregg's "Introduction" to *Athanasius—The Life of Antony and the Letter to Marcellinus* (New York: Paulist Press, 1980), 13-17; and Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 163-191.

العمل في ذاته لا يعد سيرة تقليدية بالمصطلح الحديث، لم يكن اهتمام أنثاسيوس منصباً بشكل كبير على كتابة حولية لتفاصيل حياة أنطونيوس، بقدر اهتمامه بإظهار دعوة أنطونيوس الرهبانية لأرثوذكسية عقيدة مجمع نيقية^(١)، وحقق ذلك بكل وضوح بتصويره أنطونيوس الراهب ناشطاً للدعوة النيقاوية (نسبة إلى مجمع نيقية)، فيذكر في الفصل السادس والستين على سبيل المثال أنه حين جاء المدعوون "الأريوسيون" لزيارة أنطونيوس في قلايته بالصحراء، يقال: إن رجل الله طردهم من الجبل، قائلاً: إن كلامهم كان أسوأ من سم الأفاعي^(٢). يحمل الحيز المكاني في هذه القصة؛ بالنسبة للقراء المصريين القدامى - رسالة اجتماعية ولاهوتية شديدة الوضوح؛ حيث كان يمثل "الجبل" في مصر أعلى منطقة في الصحراء ارتفعت عن وادي النيل والواحات. أصبح الجبل مكاناً مرتبطاً بشكل كبير بالمستوطنات المتناثرة عبره للرهبان الذين اعتزلوا حياة القرى لكي يعيشوا حياة العزلة، وهكذا فإن تركيز أنثاسيوس على واقعة طرد أنطونيوس لزواره الأريوسيين بعيداً عن الجبل، كان إنكاراً فعالاً لادعاءات أريوس المنافسة حول رعايته للرهبنة والأماكن الرهبانية، وهكذا فإن القصة ستعزز تحذير أنثاسيوس في "رسالته إلى الرهبان" من تقديم ضيافة للزوار الأريوسيين.

يستخدم أنثاسيوس ثانية في الفصل التالي مباشرة (فصل ٦٩) - الحيز الجغرافي للتأكيد على مقاومة أنطونيوس المكانية للتعليم الأريوسي، تذكر القصة تفاصيل نزول أنطونيوس من الجبل ودخوله الإسكندرية؛ لكي يدحض الادعاءات

(١) حول خصائص كتاب "حياة أنطونيوس" المضادة للأريوسية، راجع بوجه خاص عمل:

Robert C. Gregg and Dennis E. Groh, *Early Arianism—A View of Salvation*, 131–159; and D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 201–265.

حول قضية الجنس الأدبي، انظر هذه المناقشة في عمل:

R. C. Gregg, "Introduction," in *Athanasius—The Life of Antony*, 4–6. Gregg argues that the *Life* is indebted to both biblical and classical Greek heroic models.

(2) Athanasius, *Life of Antony* 68.3; ed. G. J. M. Bartelink, SC 400 (1994), 314; PG 26.940–941.

الأريوسية بأنه شاركهم رؤاهم اللاهوتية، تظهر رواية أثناسيوس لهذه الأحداث كيف كان الراهب أنطونيوس شخصية منافسة شرسة في الجدل الأريوسى-الأثناسيوسى حتى فى حياته الخاصة، فمن ناحية تعطى القصة دليلاً (الحقيقة أن القصة تأخذ على محمل الادعاء والزعم) على أن الأريوسيين كانوا يدعون أن أنطونيوس واحد منهم، ومن ناحية أخرى تظهر القصة أن أثناسيوس نفسه استخدم أنطونيوس متحدّثاً باسم عقيدة نيقية: صور أنطونيوس على أنه كان يشجب بوجه خاص شعارات أريوس اللاهوتية، ومدافعاً عن اعتقاد أثناسيوس النيقاوى المميز حول الطبيعة غير المخلوقة والأبدية للابن كونه كلمة الله⁽¹⁾. فى مكان آخر من الكتاب (حياة أنطونيوس) يشخص أثناسيوس مواجهات أنطونيوس لادعاءات أريوس بطرق أكثر حنكة، فبالإضافة إلى تصوير الراهب على أنه الممثل العام والشعبى لعقيدة نيقية، يفسر أثناسيوس أيضاً تصرفات أنطونيوس (وبخاصة مواجهاته مع الشياطين) بطرق يفهم منها التوافق التام بين الورع الرهبانى ومعتقدات أثناسيوس (وليس أريوس) حول خلاص البشرية، فعلى عكس الفهم الأريوسى للخلاص كعملية يرتقى فيها المؤمن (بمحاكاته للمسيح) فى النعمة و"البنوة" المكتسبة بالانصياع لإرادة الله، صور أثناسيوس انتصارات أنطونيوس على الشياطين كعلامات للنعمة التى يمتلكها السيد المسيح وحده بالطبيعة، هذه النعمة التى يستطيع السيد المسيح نفسه فقط أن يمنحها للمؤمنين⁽²⁾، ومن ثمن حينما هاجم الشيطان أنطونيوس بالأفكار الشريرة ليلهييه عن الانضباط النسكى، يعلق أثناسيوس على ذلك قائلاً: "لقد كان السيد هو من يعمل مع أنطونيوس - السيد الذى خلق اللحم من أجلنا وأعطى للجسد النصرة على الشيطان - ولذلك يجب على كل واحد من الذين يجاهدون بحق أن يقول: لست أنا بل نعمة الله الساكنة فىّ

(1) Athanasius, *Life of Antony* 69; ed. G. J. M. Bartelink, SC 400 (1994), 314-316; PG 26.941.

(2) R. C. Gregg and D. E. Groh, *Early Arianism*, 131-159, esp. 142ff.

"(١كورنثوس ١٥: ١٠)"^(١). يبدو أن أثناسيوس - بوصفه كاتب سيرة أنطونيوس - كان معنيًا بشكل خاص بمحاربة الأفكار الأريوسية التي تتسبب قصص نجاح أنطونيوس الروحية إلى تقدمه في الفضيلة (على عكس نعمة المسيح الأصلية)؛ لذلك عند الحديث عن تجربة أنطونيوس مع الإغراءات الشيطانية وقوله: إنها كانت "أول انتصارات أنطونيوس في حربه مع الشيطان"، يستدرك أثناسيوس ويضبط عبارته لتجنب سوء الفهم فيضيف: "بالأحرى كان هذا النصر هو عمل المخلص في أنطونيوس"^(٢). وبهذه الطريقة تمثل السيرة التي كتبها أثناسيوس لأنطونيوس نموذجًا فريدًا ومتعارضًا مع رؤى أخرى قديمة حول هذا الراهب الشهير، والتي رأته على أنه بالأساس أب روحى لديه قوة شفاء الأمراض، أو معلم للحكمة، أو مؤسس لحياة العزلة الرهبانية. بالنسبة لأثناسيوس، أعيدت صياغة أحداث حياة أنطونيوس في شكل رواية لاهوتية أوسع، وبخاصة "قصة الكلمة المتجسدة" التي شكلت أساس تفسير أثناسيوس لعقيدة نيقية^(٣).

الوقت الطويل الذي قضاه أثناسيوس مع الرهبان المصريين خلال فترة نفيه الثالثة، ومراسلاته لهم حول الخطر الأريوسي المائل، وكتابته لـ "حياة أنطونيوس" كدليل رهباني، وكتابة دفاعية عن عقيدة نيقية، حتى محاولاته الأخيرة لتعريف أكثر دقة لمعالم القانون الكتابي (نسبة إلى الكتاب المقدس، المترجم)، وتوحيد طرق استخدام النصوص المقدسة بين الرهبان^(٤) - كل هذه كانت عوامل رئيسية في

(1) Athanasius, *Life of Antony* 5.7; ed. G. J. M. Bartelink, SC 400 (1994), 144-146; PG 26.849.

(2) Athanasius, *Life of Antony* 7.1; ed. G. J. M. Bartelink, SC 400 (1994), 150; PG 26.852.

(3) D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 203-244, esp. 216ff

(٤) في رسالته الفصحية رقم ٣٩ (٣٦٧م) يقدم أثناسيوس قائمة من أسفار الكتاب المقدس التي اعتبرها قانونية. نشره نقدياً لهذه الرسالة موجودة في:

L. Th. Lefort, *Lettres festales et pastorales en copte* (2 vols., CSCO 150-151; Louvain: L. Durbecq, 1955). 16-22, 58-62;

=

وهناك ترجمة إنجليزية تعتمد على هذه النشرة. انظر:

محاولاته لربط الرعاية الرهبانية بالمكانة اللاهوتية لبطيريركية الإسكندرية، الواقع أن محاولات أثناسيوس في هذا المجال حققت نجاحًا واسعًا، وبالرغم من أن بعض الجماعات الرهبانية في مصر استمرت في الحفاظ على وضع مستقل بعض الشيء عن القيادة الأسقفية، فإن زيارات أثناسيوس ومراسلاته نجحت في ربط العديد من الأديرة (بما فيها مجموعة الأديرة الباخومية ذائعة النفوذ) بسلطة بطيريركية

= D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 326–332.

القيمة التاريخية الهامة لهذه الرسالة تكمن في أنها تقدم لنا أول قائمة قانونية اعتمدتها الكنيسة المبكرة، تتضمن ٣٩ سفرًا للعهد القديم. و٢٧ سفرًا للعهد الجديد، وهي الأسفار المقبولة الآن بشكل عام بين مختلف الكنائس دون حذف أو إضافة، طبيعة قائمة أثناسيوس وإرسالها إلى الكنائس المصرية تقترح أن الأسقف السكندري كان يحاول أن يوقف استخدامات مختلفة للنصوص المقدسة تحت نطاق سلطته. ربما كان الرهبان المصريون من بين هؤلاء الذين يقرؤون أعمالاً "غير مقبولة"، واكتشاف الوثائق الغنوصية في نجع حمادي العام ١٩٤٥، وهي مجموعة من الأعمال غير القانونية، التي ربما كان لها ارتباط مع الأديرة الباخومية في المنطقة- أثارت -ولا زالت- نقاشات حول عادات القراءة بين الرهبان القبط خلال القرن الرابع الميلادي.

(James E. Goehring, "New Frontiers in Pachomian Studies," in B. A. Pearson and J. E. Goehring, eds., *The Roots of Egyptian Christianity*, 236–257, esp. 247–252; repr. in J. E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert*, 162–186, esp. 173–179; see also Armand Veilleux, "Monasticism and Gnosis in Egypt," in *The Roots of Egyptian Christianity*, 271–306; and Robert A. Kraft and Janet A. Timbie, review of *The Nag Hammadi Library in English*, by James M. Robinson, *Religious Studies Review* 8 (1982), 34–35).

على كل الأحوال، فمن الواضح أن الرهبان كانوا من بين الذين تسلموا رسالة أثناسيوس الفصحية التاسعة والثلاثين، وأن الرسالة قرئت على مسامع الجميع، وحفظت في الأديرة الباخومية، تحت قيادة واحد من خلفاء باخوميوس، اسمه ثيودور.

(Bohairic *Life of Pachomius* 189; ed. L. Th. Lefort, *S. Pachonii vita bohairice scripta* (CSCO 89, *Scriptores Coptici* 7; Paris: E typographie reipublicae. 1925; repr. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965), 175–178; *Life of Theodore*, ed. Emile Amelineau, *Histoire de St. Pakhôme et de ses communautés: Documents coptes et arabes inédits* (Annales du Musée Guimet 17; Paris: 1889), 238ff.; L. Th. Lefort, "Théodore de Tabennese et la lettre de S. Athanase sur le canon de la Bible," *Muséon* 29 (1920), 205–216; C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 175–176).

الإسكندرية^(١)، سيعود أثناسيوس إلى الإسكندرية في العام ٣٦٦م من منفاه الخامس والأخير، مؤيداً بهذا الدعم الرهباني المحلي، بصفته "رجل دولة عجوز مشهور بدفاعه البطولي عن عقيدة مجمع نيقية"^(٢)، وهو لن يشهد نهاية النزاع الأريوسي، ولن يزوج بنفسه ثانية في المناقشات اللاهوتية المسكونية، وبقي أثناسيوس المرعب على كرسيه دون تحد أو منافسة خلال آخر سبع سنوات من حياته (حتى وفاته في العام ٣٧٣م)، انقضت أزمته نفيه وصارت ذكرى، قضى سنواته الأخيرة متفرغاً لكتابة أعماله الخاصة، ككتابة تاريخ رسمي لكنيسة الإسكندرية (هذا التاريخ الذي تضمن روايته للأحداث)، وراعياً لبناء كاتدرائية ستحمل اسمه^(٣)، كان القصد من مثل هذه الأعمال الأدبية والمعمارية التي رعاها هو التأكيد على أن فترة قيادته المليئة بالعواصف لن تمحى أو تذهب طي النسيان.

حصد خليفنا أثناسيوس التاليان، بطرس الثاني وتيموثاوس بركات ولعنات تراثه المثير للجدل؛ إذ واجه بطرس الثاني (٣٧٣-٣٨٠م) فور توليه الكرسي عقب أثناسيوس - عداً متجدداً من قبل جماعة الأريوسيين، الذين تقدموا بمرشح معارض يدعى حقه في تولي عرش أسقفية الإسكندرية (رجل اسمه لوسيوس الأنطاكي)، واستعانوا بمساعدة عسكرية محلية لمهاجمة كنائس بطرس، أُجبر بطرس مثل سلفه على الذهاب إلى المنفى في روما، وبقي هناك من ٣٧٣ إلى ٣٧٨م، ونفى عشرات الرهبان أيضاً إلى المنفى - البعض إلى المناجم،

(١) فيما يتعلق بالدير الباخومي بـ (طابينا) Tabennesi ساعد أثناسيوس في رأب الصدع الذي حصل في قيادته (بين تيودور وهورسيوس) بعد وفاة باخوميوس، عن طريق رسالة أعدت بحسنة أرسلها إلى هورسيوس (٣٦٣-٣٦٧م)، ولاحقاً رسالة تعزية أرسلها أثناسيوس بمناسبة وفاة تيودور عام ٣٦٨. ساعدت في تسهيل نقل القيادة مرة أخرى. حول دور أثناسيوس في هذه الأحداث، انظر:

D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 120-129.

(2) T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, 152.

(3) Ibid., 164.

والبعض إلى الجليل بفلسطين، والبعض الآخر إلى جزر نائية^(١)، يبين المصير المشترك لهؤلاء الرهبان الموالين لبطرس أن تلك الروابط التي رسختها حملة أثناسيوس لرعاية الرهبنة- استمرت خلال بطريركية بطرس.

ظل الجدل الأريوسي دون حل نهائي حتى أوائل عصر تيموثاوس (٣٨٠-٣٨٥)، خلف بطرس وأخيه، في العام ٣٨١م أعاد مجمع القسطنطينية التأكيد على المعتقدات اللاهوتية التي أقرها مجمع نيقية ودافع عنها أثناسيوس لعدة عقود^(٢) على أن هذا المجمع قد أصدر قرارات أخرى كانت بدورها بذورا لنزاع جديد سيواجه بطريركية الإسكندرية في المستقبل القريب، وخاصة ما قرره المجمع بشأن منح كرسي القسطنطينية "حقوق امتياز الشرف بعد أسقف روما"، هذا القرار أصبح بسرعة سببا للتوتر بين القسطنطينية وأسقفية الإسكندرية الأكثر قدما^(٣)، ستتفجر هذه المنافسة الكنسية الداخلية خلال فترة خليفة تيموثاوس، ثاوفيلوس (٣٨٥-٤١٢م).

(1) Socrates, *HE* 4.20-22, 24 (PG 67.505-509, 521-525); Sozomen, *HE* 6.20 (PG 67.1340-1344); Theodoret, *HE* 4.21 (ed. L. Parmentier, GCS 19, 3rd edition (1998), 247; translated as *HE* 4.18, in NPNF, second series, volume 3, 120-121).

(2) Socrates, *HE* 5.8 (PG 67.576-581); Sozomen, *HE* 7.7 (PG 67.1429-1432); Theodoret, *HE* 5.6 (ed. L. Parmentier, GCS 19, 3rd edition (1998), 285-286).

(3) Socrates, *HE* 5.8 (PG 67.576-581).

يمكن رد جذور هذا التوتر الناشئ بين القسطنطينية والإسكندرية، إلى فترة بطريركية بطرس، الذي قام في العام ٣٧٩م بترشيح مرشح مصري منافس ليحل محل غريغوريوس النيزنزي على كرسي القسطنطينية.

(Gregory of Nazianzus, *De vita sua* 750-1056; esp. 844ff.)

هذه المحاولة للتدخل في شئون كنيسة القسطنطينية، ربما تكون قد ساعدت في تعجيل صياغة القانون الثاني لمجمع القسطنطينية، الذي يلح على "ليس للأساقفة أن يذهبوا بعيدا عن أسقفياتهم إلى كنائس لا تخضع لنطاق أسقفياتهم، وليس لهم أن يسببوا تشويشا للكنائس، ولكن فليقم أسقف الإسكندرية، وفقا للقوانين أن يتولى وحده شئون مصر...".

(Canon 2: trans. H. R. Percival, NPNF, series 2, vol. 14, 176; C. J. Hefele, *History of the Councils of the Church*, trans. H. Oxenham (Edinburgh: T. & T. Clark, 1896), 355).

على أن تصرف بطرس نفسه ربما كان مدفوعا في الأساس، بقضية قانونية مشابهة حول المخالفة الواضحة لانتخاب غريغوريوس؛ إذ إن انتقاله من أسقفية أخرى يعد مخالفة للقانون الخامس عشر لمجمع نيقية.

W. H. C. Frend, *The Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 174).

للاطلاع على تحليل تفصيلي لهذه الأحداث، انظر:

C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 183-185.

حملة ثاؤفيلوس ضد الوثنية والصراع على تراث أوريجانوس

تسجل الحولية التى كتبها فى القرن السابع الأسقف القبطى يوحنا النقبوسى أسطورة تحكى نشأة ثاؤفيلوس وأخته بوصفهما طفلين يتيمين، ولكن بعد قليل تربيا فى رعاية وحماية أثناسيوس، وتحكى القصة فى أولها أن ثاؤفيلوس وأخته كانا فى رعاية أمة حبشية كان يمتلكها والدهما، وفى إحدى المرات جاءت بهم إلى معبد لعبادة الآلهة أرتميس وأبوللو، "وعندما دخل الطفلان المعبد سقطت الأصنام على الأرض وتحطمت." وأظهر الله هذه المعجزة للبطريرك أثناسيوس، الذى بدوره عمد الطفلين (مع الأمة الثانية)، ثم وضع الأخت فى دير حتى تبلغ سن الزواج، وكرس ثاؤفيلوس قارئاً فى الكنيسة، تحكى القصة لاحقاً كيف سيرتقى ثاؤفيلوس "عرش مرقس الإنجيلى فى مدينة الإسكندرية" وكيف سنلأ أخته كيرلس خليفة ثاؤفيلوس على كرسى البطريركية⁽¹⁾ هذه الأسطورة محتمل أنها ليست تاريخية فى تفاصيلها، ومع ذلك كان لها هدف خطابى خاص، بالتحديد تعزيز روابط خلافة بطريركية الإسكندرية، وبالأكثر تحديداً ربط ثاؤفيلوس وكيرلس بسلفهم الشهير (وكل منهم بالآخر) بوسائل الوحي الإلهى، والروابط الأسرية.

سواء تمتع ثاؤفيلوس بوصفه شاباً صغيراً برعاية أثناسيوس أو لم يحدث ذلك، فمن الواضح أنه ورث عباءة سلفه كمجادل، ففى بداية عصره (أوائل تسعينيات

(1) John of Nikiu, *Chronicle* 79 (ca. AD 690); trans. R. H. Charles, *The Chronicle of John (c. 690 A. D.) Coptic Bishop of Nikiu* (Text and Translation Society 3; London and Oxford: William & Norgate, 1916), 75-76.

القرن الرابع) شن ثاوفيلوس حملة شعواء ضد الوثنية في مصر، حملة بُشر بها في أسطورة طفولته عندما سقطت الأصنام فجأة في حضوره، ولاحقاً شن حرباً ضد من يسمون "الأوريغانوسيين" الذين رفضوا مفاهيم تجسيد الله (conceptions anthropomorphic)^(١)، كان لهاتين الحملتين المجتمعتين كما سأبين لاحقاً- أغراض لاهوتية متعددة، ولكن كان لكلتيهما آثار عميقة على العلاقات النامية (أحياناً متوترة) بين بطريركية الإسكندرية والرهبان المصريين. ميل ثاوفيلوس للجدل وسياسته تجاه تنظيم المعتقدات الرهبانية داخل مصر كان له تجلياته على الصعيد المسكوني أيضاً، وضعه أخيراً أمام صراع مفتوح مع كنيسة القسطنطينية وأسقفها يوحنا ذهبي الفم، مهدت هذه التوترات التي تصاعدت بين الكرسيين في هذه الفترة بطرق مختلفة للانفصال التام بين الكرسيين المتنافسين خلال القرن الخامس الميلادي.

وَبَقَتْ شهرة ثاوفيلوس كبطريرك ومجادل بشكل واضح في صورتين وجدنا في هوامش بردية تعود إلى أوائل القرن الخامس الميلادي^(٢)، في الصورة الأولى شخص عُرف على أنه "القديس ثاوفيلوس"، يقف أسفل شكل جسماني مستطيل ملفوف بشرائط من القماش- الجسد المحنط لسلفه تيموثاوس (لوحة رقم 5a)، وفقاً للأسطورة التي سجلها حنا النقيوسي تتأكد هنا الخلافة الرسولية للقديس مرقس من خلال تصويرها بيانياً كانتقال للسلطة من المتوفى تيموثاوس إلى خليفته الحي ثاوفيلوس، المدثر بالبلين الأسقفى^(٣)، في الصورة الثانية (لوحة رقم b5) يقف

١ تجسيد الله؛ أي: إن الله له صورة بشرية وأعضاء جسمية (المترجم)

(2) A. Bauer and J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik: Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniscev* (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. 51, Abh. 2; Vienna: Alfred Hölder, 1905). 56-58, 152. pl. VI (recto and verso); C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 180, fig. 17.

(٣) حول البلين كرمز للحكم الأسقفى، انظر:

Annik Martin, *Athanasie d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle*, 327, note 20.

ثاؤفيلوس على قاعدة تمثال مزينة بكسور تمثال نصفي للإله المصري سيرابيس، لقد دمر ثاؤفيلوس السيرابيوم الشهير بالإسكندرية وبنى مكانه كنيسة مسيحية، كجزء من حملته ضد الوثنية، هنا يحتفى الفنان بانتصار ثاؤفيلوس على عبادة سيرابيس، وعلى الديانات المحلية الأخرى فى مصر^(١). فى هذا السياق يبدو وضع ثاؤفيلوس فى كلتا الصورتين مثيراً للاهتمام - ففى كل صورة يقف مرتدياً العباءة الأسقفية ممسكاً بالكتاب المقدس منقوشاً عليه الصليب - يشبه بشكل كبير الطريقة النمطية لتصوير أنبياء الكتاب المقدس فى نفس هذا المخطوط^(٢)، تعكس التفاصيل الفنية لهذا العمل نفس طريقة ثاؤفيلوس لتقديم نفسه فى عدد من كتاباته، ففىما يتعلق بدوره مجادلاً فى الحرب ضد الوثنية وأفكار أوريجانوس، يصور ثاؤفيلوس نفسه فى دور أنبياء العهد القديم، الذين صمدوا فى مواجهة الأصنام^(٣).

وفقاً لروفينيوس فى كتابه تاريخ الكنيسة (حوالى ٤٠٢ - ٤٠٣م) تعود جذور نزاع ثاؤفيلوس مع العبادات الوثنية فى الإسكندرية إلى اكتشاف تم بالصدفة لمذبح

(١) فى تقليد قبطى متأخر، ترد هذه العلاقة بين حرب ثاؤفيلوس على الوثنية وموضوع الخلافة البطيركية فى شكل قصة تقول: إن أنثاسيوس قد أفضى إلى ثاؤفيلوس (كان آنذاك كاتبه الخاص) برغبته فى أن يبنى على هذه التلال (موقع السيرابيوم) كنيسة على اسم يوحنا المعمدان وإيليا النبى (History of the Patriarchs; PO 1.4, 419). ربما تعود هذه القصة إلى ثاؤفيلوس نفسه، كما تظهر فى قصاصة قبطية تُنسب إليه.

(T. Orlandi, "Un frammento copto Teofilo di Alessandria," *Rivista degli studi orientali* 44 (1969), 23-26).

(2) A. Bauer and J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik*, 149-151, pl. III, VII (A and C).

(٣) فى رسالة إلى جيروم خلال نزوة الجدل الأوريجانوسى (٤٠٠م). يعلن فيها ثاؤفيلوس أنه قد اجتث خصومه "بمنجل النبى": حُفظت رسالة ثاؤفيلوس فى :

Ep. 87; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 140).

يذكر بلاديوس أن ثاؤفيلوس كان مغرمًا بتسمية نفسه "موسى الثانى".
Palladius (*Dialogue on the Life of Chrysostom* 7)

وثنى تحت كنيسة مسيحية بالإسكندرية أثناء عمليات تجديدها، قام ثاؤفيلوس بعرض الأدوات المقدسة فى الشوارع، بقصد إهانة وإذلال أتباع هذه العبادة^(١)، ثار الوثنيون المحليون وقاموا بهجمات ضد المسيحيين، انفعالا بعمل ثاؤفيلوس الاستفزازى، كانت النتيجة تفجر عنف طائفى، تراجع على أثره جماعة الفريق الوثنى، واحتموا داخل معبد السرابيوم، وكرد فعل على هذا الوضع، أصدر الإمبراطور ثيودوسيوس مرسوماً بالعفو عن الوثنيين المحاصرين، ولكنه فى نفس الوقت أقر بقمع العبادات الوثنية، والاحتفاء بالمسيحيين الذين ماتوا خلال هذه الأحداث باعتبارهم شهداء، قام المسيحيون لاحقاً، تحت قيادة ثاؤفيلوس بهدم السرابيوم حجراً حجراً، حطموا التمثال الرئيسى لسيرابيوس بالفئوس، ثم حرقوا ما تبقى فى أجزاء مختلفة فى المدينة^(٢).

تبين المصادر القديمة أن الرهبان المصريين لعبوا دوراً أساسياً فى الحرب على الوثنية، ووفقاً لأحد أقوال (كتاب آباء البرية)، استعان ثاؤفيلوس بدعم الرهبان بدعوتهم إلى المدينة للمساعدة فى هدم المعابد^(٣)، وأيد هذا الدليل المؤلف الوثنى

(١) حول الأحداث التى أدت إلى تحطيم السرابيوم، انظر:

Rufinus, *HE* 11.22–30; ed. T. Mommsen, 2nd edition (GCS, Neue Folge, Band 6.2; Berlin: Akademie Verlag, 1999), 1025–1036; trans. P. Amidon, *The Church History of Rufinus, Books 10 and 11* (New York: Oxford University Press, 1997), 79–87.

المؤرخ سقراط يحدد على وجه الدقة الأشياء التى عرضت، مثل قضيب الإله بريابوس (إله الخصب، المترجم).

(Socrates, *HIE* 5.16–17; PG 67.604–609).

للاطلاع على دراسة نقدية لهذه المصادر ولغيرها، انظر:

Elizabeth Clark. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 52–56.

(2) Rufinus, *HIE* 11.23; ed. T. Mommsen, 2nd edition (GCS, Neue Folge, Band 6.2; Berlin: Akademie Verlag, 1999), 1026–1029; trans. P. Amidon, *The Church History of Rufinus, Books 10 and 11* (New York: Oxford University Press, 1997), 80–82.

(3) *Sayings of the Desert Fathers* (= *Apophthegmata Patrum*, Alphabetical version), Theophilus 3 (PG 65.200A).

فى قصة أخرى من نفس هذه المجموعة يخبر الراهب يوحنا الأسوطى أحد تلاميذه الرهبان - بأن الله قد أظهر له أن المعابد ستهدم. ويحكى الراهب قصة المقابلة، مؤكداً أن نبوءته قد تحققت.

(*Sayings of the Desert Fathers*, Bessarion 4; PG 65.140A–141A).

ليبانيوس، الذي عرف الرهبان بأنهم "هؤلاء الرجال المتسربلون بالسواد" هم أكثر من يلامون على تدمير واحد من أكثر مناطق الإسكندرية الوثنية قدسية^(١).

فيما يتعلق بالسرايوم، فقد ذهب ثاوفيلوس إلى أبعد من ذلك بتشجيعه الرهبان على الإقامة في أطلال المكان بعد تدميره^(٢). أيضاً مول، وعجل ببناء كنيسة جديدة في الموقع^(٣)، على أن تكريسه للكنيسة على اسم يوحنا المعمدان وإيليا النبي، ثم الحصول على رفاتهم، كانت أعمالاً رعوية ماهرة من شأنها أن تبرز ادعاءاته بأنه خير خلف للأنبيا في جهادهم ضد الديانة الوثنية. من ناحية أخرى، يمكن تفسير تكريسه للكنيسة الجديدة على أسمي يوحنا المعمدان وإيليا النبي - إلى جانب دعمه إنشاء مقر رهباني على أطلال السرايوم - في إطار سعيه لتعزيز صورته كراع للرهبان المصريين؛ حيث يعتبر الكثير منهم يوحنا المعمدان وإيليا نماذج مميزة لأنبيا مارسوا حياة النسك^(٤)، طبق ثاوفيلوس سياسة مماثلة في

(1) Libanius, *Pro Templis* 8 (ca. AD 390); ed. René Van Loy, "Le 'Pro Templis' de Libanius," 22 (text), 394-395 (commentary).

(2) John of Nikiu, *Chronicle* 78.42-47; *History of the Patriarchs* 1.4, 419, 426; C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 163.

(3) Rufinus, *HE* 11.27; ed. T. Mommsen, 2nd edition (GCS, Neue Folge, Band 6.2; Berlin: Akademie Verlag, 1999), 1033; trans. P. Amidon, *The Church History of Rufinus, Books 10 and 11* (New York: Oxford University Press, 1997), 85.

في قصاصة قبطية، يعتقد أنها كتبت بواسطة ثاوفيلوس نفسه، يصف فيها عملية بناء هذه الكنيسة في موقع السرايوم، والمعجزات اللاحقة التي حدثت هناك:

(T. Orlandi, "Uno scritto di Teofilo di Alessandria sulla distruzione del Serapeum?" *La Parola del passato* 23, fasc. 121 (1968), 295-304, esp. 300-301; *ibid.*, "Un frammento copto Teofilo di Alessandria," *Rivista degli studi orientali* 44 (1969), 23-26; *ibid.* "Theophilus of Alexandria in Coptic Literature," in *Studia Patristica* 24 (1985), 100-104 (= TU 129).

(٤) يعرف ثاوفيلوس في كتاباته كلاً من يوحنا المعمدان وإيليا على اعتبارهما نموذجين روحيين للنسك المصريين.

(Athanasius, *On Virginity* 191-203; ed. R. Casey, "Der dem Athanasius zugeschriebene Traktat PERI PARTHENIAS," *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* 33 (1935), 1033, 1044-1045; cf. *Life of Antony* 7; and D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 55, 169, 188, 250-251, 259).

منطقة أبو قير، مكان شرق الإسكندرية معروف بأنه مقصد الحج الوثني؛ إذ شيد إحدى كنائسه هناك، وأقنع رهباناً من القدس، ثم بعد ذلك رهباناً مصريين من النظام الباخومي؛ لكي يؤسسوا تجمعات رهبانية في المنطقة^(١)، يشكو أحد الكتاب الوثنيين في هذه الفترة من الطريقة التي اتبعها ثاوفيلوس والمسيحيين؛ حيث قاموا "بتوطيّن الرهبان في "أبو قير" أيضاً، ... وجمعوا عظاماً، وجماعهم لمجرمين، أعدموا بسبب جرائم متعددة (يقصد الشهداء)، ... ولأزموهم أضرحتهم (يقصد: رتبوا الحج إلى مزاراتهم)^(٢)، يمكن للمرء أن يرى في حالتى السرايوم و"أبو قير"، كيف أن رعاية ثاوفيلوس لإقامة مستوطنات رهبانية على مواقع وثنية سابقة، كانت مرتبطة بهدف سياسى ودينى أكبر، وهو "تتصير" مصر كلية، عن طريق مشروعات بناء مكثفة، وتكريس رفات مقدسة^(٣).

= يرد في كتاب جيروم (حياة بولا الناسك) أنه عندما يشاهد الراهب أنطونيوس مرشده الروحي بولا، فيهدف قائلا: "لقد رأيت إيليا، لقد رأيت يوحنا في الصحراء." Jerome, *Life of Paul the Hermit* 13 (PL 23.26C). وأخيراً يستشهد كاتب سيرة القديس أبو نجر بإيليا ويوحنا المعمدان كنماذج للحياة الرهبانية: (Life of St. Onnophrius 11; trans. T. Vivian, *Journeying into God: Seven Monastic Lives* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 177).
 حول الرعاية الأسقفية لتمجيد الشهداء، والعلاقات الاجتماعية بين الأساقفة والرعاة، وزوار مزارات الشهداء في أواخر العصور القديمة، انظر:

Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 33–36; and Stephen Davis, "Patronage and Architectural Adaptation in the Roman Cult of the Martyrs," *Anistoriton* 3 (1999), on the web at <http://users.hol.gr/~ianlos/c993.htm>.

- (1) C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 262. On the monastic presence at Canopus, see *Sayings of the Desert Fathers* (= *Apophthegmata Patrum*, Alphabetical version). Arsenius 28, 42 (PG 65.96C–97B, 105D–108B).
- (2) Eunapius, *The Lives of the Sophists* 472 (written ca. AD 414); trans. W. C. Wright, *Philostratus and Eunapius: The Lives of the Sophists* (London, W. Heinemann; New York, G.P. Putnam's Sons, 1922), 425. For a critical edition of the Greek text, see J. Giangrande, *Eunapii vitae sophistarum* (Rome: Polygraphica, 1956), I–101.
- (3) C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 206–207.

عملية "تتصير" مصر صورت بشكل حي في قصة أوردها المؤرخ سقراط (IIE 5.17: PG 67.608–609)؛ حيث يذكر أن مسيحي الإسكندرية عندما وجدوا رسماً هيروغليفياً على شكل صليب (نون شك، كانت هي علامة العنخ المصرية) بين بقايا نقوش السرايوم، أعادوا تفسيرها على أنها علامة على صليب المسيح، وهو نفس الدلالة الرمزية السائدة بين المصريين حتى اليوم. فيما يتعلق بمشروعات البناء التي قام بها ثاوفيلوس، انتقد عدد من معاصريه حجم الإنفاق الهائل والجهد المكرس في هذه العمليات، حتى إنهم اتهموه بـ "lithomania: بمرض حب البناء" و "litholatriy: عابد للأحجار" انظر:

Palladius, *Dialogue on the Life of Chrysostom* 22; Isidore of Pelusium, *Ep.* I.152 (PG 78.284D–285A).

لم تكن علاقة ثاوفيلوس مع الرهبان المصريين تعاونية ورقيقة على الدوام؛ إذ برزت لاحقاً تعقيدات وضعت البطريرك في نزاع مع قادة الرهبنة المصرية، وكذلك مع كنيسة القسطنطينية، لقد شهدت أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس زيادة مطردة للنفوذ الرهباني في مصر، كانت الأديرة مزدهرة في منطقة (نتريا) وبرية الأسقيط، وتأسست جماعات جديدة عند نقاط الميل الخامس، والميل التاسع، والميل الثامن عشر بمحاذاة الطريق الغربى للإسكندرية^(١). فى صعيد مصر كان الأنبا شنودة بدير مجموعة الدير الأبيض فى أدرية (قريباً من سوهاج الحالية) فى فترة ازدهار غير مسبوقه^(٢)، ازدهرت أيضاً مجموعة الأديرة الباخومية، وتؤكد الأدلة المعمارية من أواخر القرن الرابع أو أوائل القرن الخامس - ثراء وشعبية دير باخوميوس فى فاو، حيث بنيت كاتدرائية جديدة، مساحتها ٣٠ × ٥٦ مترًا، كانت واحدة من أكبر الكنائس فى مصر فى هذا الوقت^(٣).

(١) أسماء هذه الأديرة عكست اختصاصها كعلامات للأميال: Pempton (الميل الخامس)، Enaton (الميل التاسع)، و Oktokaidekaton (الميل الثامن عشر). زار بلاديوس أديرة شرق الإسكندرية وأديرة نتريا فى العقد الأخير من القرن الرابع الميلادى. وقد عدد الرهبان فى كل منطقة بحوالى ٢٠٠٠ و ٥٠٠٠ راهب على الترتيب.

Palladius, *Lausiac History* 7 (written ca. 419-420).

(٢) للإطلاع على دراسات حديثة حول شنودة كرائد رهبانى، وكاتب قبطى، انظر:

Stephen Emmel, "Shenoute's Literary Corpus," 5 volumes (Ph.D. dissertation, Yale University, 1993); Rebecca Krawiec, *Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity* (New York: Oxford University Press, 2002); and Caroline Schroeder, "Disciplining the Monastic Body: Asceticism, Ideology, and Gender in the Egyptian Monastery of Shenoute of Atripe" (Ph.D. dissertation, Duke University, 2002).

وللاطلاع على معالجة أعم حول شخصية شنودة، انظر:

David N. Bell, "Introduction," to Besa's *Life of Shenoute* (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1983), 9; and K. H. Kuhn, "Shenute, Saint," CE 7.2131-2133.

(3) James E. Goehring, "New Frontiers in Pachomian Studies," in *Ascetics, Society, and the Desert*, 179-186.

بل إن كاتدرائية أكبر (٣٦×٧٢ مترًا) بُنيت فى فاو فى منتصف القرن الخامس. وياكتمالها فى العام ٤٥٩ حلت محل المبنى الذى بنى فى أواخر القرن الرابع أو أوائل القرن الخامس الميلادى.

شكل تزايد أعداد الرهبان المصريين، وتنوع رؤاهم اللاهوتية أحياناً تحديات جديدة لمحاولات ثاوفيلوس للحفاظ على سلطته، وتقديم توجيهات رعية لهذه الجماعات المزدهرة، والحقيقة أنه يمكن العودة بجذور هذه المشاكل فى علاقات ثاوفيلوس مع الرهبان إلى إحدى رسائله الفصحية؛ حيث إنه فى كل عام، يرسل أسقف الإسكندرية رسالة رسمية إلى كل الأرجاء يبلغهم فيها بالحساب السكندري لموعد عيد القيامة، ومواعيد الأصوام، فى رسالته الفصحية لعام ٣٩٩م، التى أذيعت كالعادة فى الأديرة. يدافع ثاوفيلوس بشدة عن عدم تجسيد الله (incorporeality؛ أى: إن الله غير مادي وليس مكوناً فيزيقياً؛ المترجم) على عكس الرهبان (وآخرين فى الكنيسة) الذين تمسكوا بمفاهيم تجسيد اللاهوت، عكس موضوع الرسالة تأثره بأفكار أوريجانوس^(١)، ارتبط ذلك أيضاً بأجندة ثاوفيلوس الأوسع ضد الوثنية؛ حيث حث قراؤه على تجنب التصورات البشرية، أو القياس البشرى، فى التفكير حول الله، وإلا سيقعون فى فخ "عبادة الأصنام" الوثنية^(٢).

(1) Elizabeth Clark, *The Origenist Controversy*, 36, 45.

كما تناقش كلارك، فإن هذا الدفاع فى أواخر القرن الرابع الميلادى عن عدم تجسيد اللاهوت، يعكس طرق إعادة تفسير أفكار أوريجانوس بواسطة كتاب مثل إيفاجوريوس بونتيكوس. (ibid., 43-84).

(2) Sozomen, *HE* 8.11 (PG 67.1544).

حول الروابط النظرية بين موقف ثاوفيلوس المبكر ضد المجسدين، وبين برنامجيه فى الحرب على الوثنية، انظر: John Cassian, *Conferences* 10.5؛ حيث يورد كاسيان ملاحظات الراهب إسحاق حول "خطأ" المجسدين المنتشر فى أديرة نترية: "إنها ليست قضية خدعة شيطانية حديثة. كما تعتقد، ولكنها بالأكثر اقتباس وثنى قديم؛ حيث تعطى الوثنية شكلاً إنسانياً للشياطين التى يعبدونها، وفى أيامنا هذه، يُعتقد أن عظمة الإله الحقيقى غير المدركة ولا الموصوفة يمكن أن تتمثل فى صورة محدودة أو غير ها من الوسائل، والناس يعتقدون أنه لا بد من أن يكون لديهم صورة ما فى عقولهم، صورة يجب أن تظل هناك حتى ينظروا إليها. وإلا فإنهم سيكونون غير مدركين لأى شيء على الإطلاق."

(ed. M. Petschenig, CSEL 13 (1886), 290-291); trans. C. Luibheid (New York: Paulist Press, 1985), 127-128).

أحد الرهبان من سيسيا (رومانيا حالياً) كان فى زيارة للرهبان فى بركة الأسقيط، عندما وصلت رسالة ثاوفيلوس، هذا الراهب اسمه يوحنا كاسيان يرصد الضجة التى ثارت بين الرهبان الذين لا يتبنون رؤية ثاوفيلوس:

"الآن ووفقاً للعادة وصلت رسالة الأسقف ثاوفيلوس التى أعلن فيها موعد عيد القيامة، وضمنها مناقشة مستفيضة للبدعة السخيفة الخاصة بالتجسيد، هذه البدعة التى نقضها ببلاغة كبيرة، ولاقى ذلك استحساناً كبيراً بين كل فرق الرهبان فى مصر، تقريباً، الذين، ببساطتهم، وقعوا فى شرك الخطأ. الواقع أن غالبية الشيوخ بين الإخوة أكدوا حقيقة أن الأسقف كان مديناً، كشخص تلوث بأخطر هرطقة، كشخص معارض لأفكار النصوص المقدسة، كشخص أنكر أن الله -تعالى- كان له شكل إنسانى- بالرغم من وضوح الدليل الكتابى على أن آدم خلق على صورته، هؤلاء الذين يعيشون فى صحراء الأسقيط، والذين كانوا متقدمين كثيراً عن كل الرهبان المصريين، فى الكمال والمعرفة، شجبوا رسالة الأسقف، ومن بين كل الكهنة كان بفنوتيوس وحده استثناءً، هؤلاء الذين يخدمون الكنائس الثلاث الأخرى فى الصحراء رفضوا أن تعرض الرسالة فى مجامعهم أو تُقرأ علانية⁽¹⁾.

(1) John Cassian, *Conferences* 10.2 (ed. M. Petschenig, CSEL 13 (1886), 286–287); trans. C. Luijheid (New York: Paulist Press, 1985), 125–126. A Coptic document published by Etienne Drioton ("La discussion d'un moine anthropomorphe Audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399," *Revue de l'Orient Chrétien*, 2e ser., 10 (= 20) (1915–1917), 92–100, 113–128)

يمضى كاسيان؛ ليحكى قصة أحد رهبان دير بغنوتبوس، الذى كان قد أقنع لترك أفكاره حول التجسيد، بأنه "إنهار باكياً" عندما اجتمعت الجماعة للصلاة؛ "لأنه أحس بأن الشكل البشرى لله الذى اعتاد أن يضعه أمامه عند الصلاة - قد ذهب الآن من قلبه"، وألقى نفسه على الأرض صارخاً "لقد انتزعوا منى إلهى، ليس لدى الآن أحد اعتمد عليه، ولا أعرف لمن أتعبد، أو أتوجه"^(١). رثاء هذا الراهب المثير للشفقة، يبين بوضوح كيف أن مفاهيم تجسيد الله كانت مرتبطة بقوة بالأنشطة اليومية للصلوات والعبادات الرهبانية^(٢).

كان هناك رهبان آخرون فى صحراء نتريا غير مستعدين للرضوخ ببساطة أو السماح لانتزاع الصور الذهنية لله من داخلهم، والواقع أن عدداً من الرهبان اتخذ موقفاً سريعاً بأن تركوا أديرتهم وسافروا إلى الإسكندرية، وهناك أثاروا اضطرابات ضد الأسقفية، ويقال: إن بعضهم كانت لديهم خطط لاغتيال ثاوفيلوس، غير ثاوفيلوس موقفه فجأة فى مواجهة هذه المخاطر، وسعى أولاً إلى تهدئة الرهبان الغاضبين، وذلك بتحيتهم بلغة تؤيد ضمناً (ولكن بحدّة) اعتقادهم بأن الله كانت له خصائص بشرية: "أراكم مثل وجه الله"، وعندما ضغط عليه الرهبان أكثر، وافق على إنكار أفكار أوريجانيوس، التى كان اعتنقها حديثاً كما اتضحت فى رسالته الفصحية^(٣).

(1) John Cassian, *Conferences* 10.3; ed. M. Petschenig, CSEL 13 (1886), 288–289; trans. C. Luihheid (New York: Paulist Press, 1985), 126–127.

(2) Elizabeth Clark, *The Origenist Controversy*, 63–66.

بينت إليزابيث كلارك أن المناقشات حول التأنس كان لها آثار عميقة على نظريات "الوجود الحقيقى" فى سر الإفخارستيا، نظريات هيمنت على ممارسات الطقوس والعبادات الرهبانية المصرية.

(3) Socrates, *HE* 6.7 (PG 67.684–688); Sozomen, *HE* 8.11 (PG 67.1544–1545).

تغير سياسة ثاوفيلوس حول "التجسيد"، ربما يكون أيضاً بسبب الضغط الذى مارسه جيروم من قبل، فى رسائله إلى البطريرك المصرى؛ إذ إنه فى أوائل العام ٣٩٧م؛ حيث كان معترضاً على تساهل ثاوفيلوس مع "هذه الهرطقة الشائنة"

(*Ep.* 63.3; ed. I. Hilberg, CSEL 54 (1996), 586).

وبعد عام ٣٩٩م كان يشتكى جيروم من فشل ثاوفيلوس من اتخاذ موقف حازم ضد الأوريجانوسيين. (Jerome, *Ep.* 82; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 107–119).

كان لتحول ثاؤفيلوس آثار وخيمة على رهبان نتريا الذين تمسكوا بأفكار أوريجانوس، وكانوا قد دعموه سابقاً في تعاليمه حول عدم تجسيد الله. كان من بين هؤلاء الرهبان رجل يسمى إيسيدوروس، الذي كان قد خدم سابقاً في كنيسة الإسكندرية، وأربعة رهبان يسمون "الإخوة الطوال" (ديسقورس، أمونيوس، يوسابيوس، أوتيموس)، أصدقاء حميمين سابقين لثاؤفيلوس، الذين كان قد استعان بهم في الخدمة الكهنوتية في الإسكندرية والأشمونين^(١)، حتى قبل قرار ثاؤفيلوس بتحويل دعمه "للمجسدين"، كان قد تنامي بين هؤلاء الرهبان خيبة أمل من جراء سياسات البطريك الاقتصادية - وبخاصة الإنفاق الضخم على مشروعات بناء الكنائس - ومن ثم تركوا المدن وعادوا مرة ثانية إلى الصحراء^(٢)، الآن تفاقم التوتر في العلاقات مع ثاؤفيلوس لأسباب لاهوتية، فبمجرد أن تحالف البطريك لتأييد أفكار أوريجانوس وجد نفسه هو وأصدقاؤه السابقين على طرفي نقيض في الانقسامات اللاهوتية.

يبدو أن تصرفات ثاؤفيلوس من الآن فصاعداً كانت محكومة بخليط من الدوافع اللاهوتية والسياسية؛ إذ عكست محاولاته التالية لفرض انسجام واتفاق لاهوتي بين رهبان نتريا، اهتمامه الأوسع بقوة تحالف رهباني خلف السياسات

(١) حول إيسيدوروس، انظر:

Palladius, *Lausiac History* 1.1-5; trans. R. Meyer (Westminster, MD: The Newman Press; London: Longmans, Green and Co., 1965), 31-32

يبدو أن إيسيدوروس كان قد عمل مبعوثاً خاصاً لثاؤفيلوس في مراسلاته مع قادة الكنائس الآخرين، وكان مرشح ثاؤفيلوس لشغل كرسي أسقفية القسطنطينية.

Socrates, *HE* 6.2 (PG 67.661-664); Sozomen, *HE* 8.2 (PG 67.1517-1520); Jerome, *Ep.* 82.9 (ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 116); see also D. Chitty, *The Desert A City* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1966), 54).

حول صداقة ثاؤفيلوس السابقة مع الإخوة الطوال، انظر:

Socrates, *HE* 6.7 (PG 67.684-685); cf. Sozomen, *HE* 8.12 (PG 67.1545).
(2) Socrates, *HE* 6.7 (PG 67.684-688).

المعلنة للبطيركية^(١)، كان تطبيق سياسات ثاوفيلوس الجديدة ضد الأوريجانوسيين سريعاً وعنيفاً: حرم إيسيدورس، وأرسل رسائل إلى الأساقفة المحليين يأمرهم بطرد القادة الأوريجانوسيين من الأديرة الخاضعة لسيطرتهم^(٢)، وعندما حضر الإخوة الطوال إلى الإسكندرية لطلب العفو، ردهم ثاوفيلوس بعنف، ثم عقد مجمّعاً لإدانة الرهبان رسمياً، وعين مكانهم خمسة من الرهبان الموالين له من أديرة نتريا، ثم لجأ أخيراً لإرسال قوات عسكرية إلى نتريا لطرد الرهبان بالقوة وقمع أى مقاومة^(٣).

يكتب ثاوفيلوس فى أواخر نفس السنة إلى جيروم، مصوراً تصرفاته مرة ثانية بأنها استمرارية لسلوك أنبياء العهد القديم: "إن بعض عديمى القيمة المجانين المصابين بالهذيان الذين تمنوا نشر وإذاعة بدعة أوريجانوس فى أديرة نتريا- قد اجتثهم بمنجل النبى".^(٤) هنا نرى كيف أن ثاوفيلوس حاول أن يُفعل

(١) حول العلاقة بين الدوافع اللاهوتية والسياسية لثاوفيلوس فى الصراع التالى، انظر:

Susanna Elm, "The Dog That Did Not Bark: Doctrine and Patriarchal Authority in the Conflict Between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople," in *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, edited by L. Ayres and G. Jones (London and New York: Routledge, 1998), 68-93, esp. 78-83.

(٢) يحتوى مخطوط قبطى من القرن السابع الميلادى على مذكرة منسوبة لديسقورس، يلجأ فيها إلى شنودة رئيس الدير الأبيض فى صعيد مصر: ليساعده فى تنظيم حملة لتطهير منطقة إخميم من الأفكار الأوريجانية.

(Herbert Thompson, "Dioscorus and Shenoute," in *Recueil d'études égyptologique* (Bibliothèque de l'École des hautes études, IVe section, Sciences historiques et philologiques; Fasc. 234; Paris: E. Champion, 1922), 367-376).

(٣) يقدم بلاديوس رواية غير ودية متعمدة لتصرفات ثاوفيلوس، واصفاً إياه بـ "طاغية مجنون".

Palladius (*Dialogue on the Life of John Chrysostom*, ch. 6-7).

(4) Theophilus, *Letter to Jerome* (= Jerome, *Ep.* 87; AD 400; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 140).

فى رسالة أخرى إلى جيروم فى العام ٤٠٠م يحتفى ثاوفيلوس بحقيقة أن "كنيسة المسيح... قد قضت بسيف الإنجيل على أفاعى أوريجانوس التى خرجت من جورها، وأراحت جماعة الرهبان المقدسين بنتريا من وباء عدوتها".

(Jerome, *Ep.* 90; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 143-145, esp. 144).

خطابته السابقة ضد الوثنية بإعادة توجيهها جذرياً، وذلك بتطبيق نماذج من الكتاب المقدس، وكما ذكرنا سابقاً، تطابق اعتراض ثاوفيلوس الرئيسي على قضية التجسيد، مع خطة حملته ضد الوثنية، فعن طريق تصوير نفسه بأنه يسير على نهج أنبياء الكتاب المقدس - قد أكد على مقاومته للاستخدام (الوثني) للصور البشرية في عبادة الله. ولكن ومع تغير موقفه الآن وظف ثاوفيلوس نفس الخطاب الكتابية ليجادل بها من الطرف الآخر، ومن ثم استخدم تعبيرات نبوية لوصف إجراءاته ضد الرهبان الأوريجانوسيين، قائلاً بأن الإيمان بأفكار أوريجانوس قد تحول إلى عبادة الأوثان، حتى وإن تجنبوا استخدام كل الصور البشرية في تخيل الذات الإلهية. يغترف حليفه جيروم من نفس النبع الخطابي، عندما يصف الرهبان الأوريجانوسيين بـ "أرواح شيطانية" سحقت بسلطة و"بلاغة" ثاوفيلوس^(١)، كان الاتساق المنطقي للقياس المستخدم لدى كلا الكاتبين، في المناقشات العامة حول أفكار أوريجانوس أقل أهمية من القوة البلاغية^(٢).

صعدت تصرفات ثاوفيلوس ضد الرهبان الأوريجانوسيين، النزاع إلى المستوى المسكوني^(٣). أجبر الإخوة الطوال على الفرار خارج مصر، إثر الحملة العسكرية على أديرة نتريا، ففروا أولاً إلى فلسطين، ثم إلى القسطنطينية، وفي نفس الوقت انهمك ثاوفيلوس في حملة مكثفة لكتابة رسائل، سعى من خلالها إلى حشد الدعم ضد الأوريجانوسية، وطلب من أساقفة آخرين في الشرق (فلسطين، قبرص،

(1) Jerome, *Ep.* 97.1 (AD 402); ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 182-183

(2) Elizabeth Clark (*The Origenist Controversy*, 84)

تقول إليزابيث كلارك: إن هذا الانفصال غير المنطقي بين نظرية ثاوفيلوس وتطبيقها يشير إلى حقيقة أن ثمة عوامل أخرى غير الدين هي التي وجهت سلوك ثاوفيلوس. ولكنها لا تستبعد في الوقت نفسه حقيقة أن الدين وعلم اللاهوت لعبا دوراً محورياً في الجدل الأوريجانوسى. (ibid., 42)

(٣) أدرك هذه الحقيقة معاصر ثاوفيلوس جيروم: "الشخص الذى طرده ديمتريوس من مدينة الإسكندرية، نفاد

ثاوفيلوس خارج العالم كله." (Jerome, *Ep.* 97.1; AD 402; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 182).

آسيا الصغرى) عدم استقبال الرهبان الفارين، واختار البطريرك المصرى بعضاً من الذين عينهم حديثاً فى نترى؛ ليكونوا مبعوثيه لحمل هذه الرسائل^(١)، كانت هذه وسائل إضافية عزز بها ثاوفيلوس سلطته بين القيادات الرهبانية، وروج فى الوقت نفسه لدوره راعياً فوق العادة للرهبان المصريين، والواقع أن الكراهية المتزايدة لإيسيدوروس ربما يكون سببها الأصلى التنافس حول الرعاية الرهبانية؛ إذ يوبخ ثاوفيلوس بشدة فى إحدى رسائله، إيسيدوروس على استخدامه لثرواته الكبيرة فى كسب التأييد بين الرهبان، وفى المساعدة فى تسهيل هروب الإخوة الطوال^(٢).

لجأ الإخوة الطوال فور وصولهم العاصمة الإمبراطورية إلى أسقف المدينة، يوحنا ذهبى الفم ليشملهم بحمايته، وليقوم بدور المدافع عن قضيتهم ضد هجمات ثاوفيلوس، واستجابة لالتماسهم كتب ذهبى الفم إلى ثاوفيلوس يخبره بأن الرهبان المنفيين كانوا يفكرون فى توجيه اتهامات ضده، ومن ثم فإنه يطلب منه أن يرحب بعودة الرهبان ثانية آمنين إلى ديارهم، تدخل أسقف القسطنطينية فيما رآه ثاوفيلوس شأنًا مصرياً داخلياً، زاد من غضب البطريرك المصرى، وربما يكون سوء النية المتبادل بين البطريركيين مرجعه إلى سنوات قليلة سابقة، عندما عارض ثاوفيلوس انتخاباً ذهبى الفم فى العام ٣٩٧م، واقترح اسم صديقه آنذاك إيسيدوروس مرشحاً منافساً^(٣). قرر ثاوفيلوس، عند استدعائه إلى القسطنطينية للدفاع عن نفسه ضد المظالم التى قدمها الرهبان أن يتقدم باتهاماته ضد ذهبى الفم، متهمًا إياه (فى مفارقة مزدوجة) بانتهاك قوانين مجمع نيقية، عندما تدخل فى أمور خارجة عن حدود أسقفيته، أسهمت دعوى ثاوفيلوس المضادة إلى جانب مناوراته السياسية الماكرة أثناء وجوده فى العاصمة- فى إدانة ذهبى الفم فى مجمع السنديانة

(1) Theophilus, *Letter to Epiphanius* (= Jerome, *Ep.* 90; AD 400; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 145).

(2) Theophilus, *Synodical Letter* (= Jerome, *Ep.* 92.3; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 150-151).

(3) Socrates, *HE* 6.2 (PG 67.661-664); Sozomen, *HE* 8.2 (PG 67.1517-1520).

(بخلقيدونية، ٤٠٣م)، ونفيه إلى بيشنية بآسيا الصغرى^(١). فى هذا الوقت تراجع النزاع بين ثاوفيلوس والرهبان إلى خلفية المشهد، والحقيقة أنه بعد وفاة اثنين من الإخوة الطوال، تصالح باقى الرهبان المنشقين مع ثاوفيلوس أثناء مجمع السنديانة^(٢)، كان لدى بطريك الإسكندرية على الأقل فى الوقت الحالى، القدرة على استعادة ممارسة رقابة رقيقة على الرهبان المصريين، لم يكن هناك اضطرابات رهبانية أخرى خلال العشر السنوات المتبقية من فترة بطريركيته، ومع ذلك وحتى بعد نفى ووفاء ذهبى الفم، سيستمر تصاعد التوتر بين كرسي الإسكندرية والقسطنطينية؛ حيث ستسعى كلتا المدينتين للحصول على مكانة بارزة فى الكنيسة إلى جانب مدينة روما، وسيصل هذا التوتر الكنسى الداخلى إلى نقطة الغليان، مع تفجر الجدل حول شخصية السيد المسيح فى القرن الخامس، وخلال فترة خلفاء ثاوفيلوس: كيرلس (٤١٢-٤٤٤م)، وديسقورس (٤٤٤-٤٥٤م)،

(1) Palladius, *Dialogue on the Life of John Chrysostom*, ch. 7-9; Sozomen, *HE* 8.13-17 (PG 67.1549-1561).

يتهم بلاديوس ثاوفيلوس باستخدام هدايا ثمينة، وتقديم خدمات أثناء وجوده بالقسطنطينية؛ لإجهاض أى دعم لذهبي الفم. الواقع أن ذهبي الفم تم استدعاؤه من المنفى فوراً، بسبب اعتراضات شعبية على إدانته، ولكن ستكون عودة قصيرة؛ حيث إنه أعيد ثانية إلى المنفى، من جراء المناورات المستمرة لثاوفيلوس، الذى كان قد عاد إلى مصر ولكن لا زال له حلفاء نشطون فى آسيا الصغرى.

(Palladius, *Dialogue* 9-11).

2Sozomen, *HE* 8.17 (PG 67.1560); Socrates *HE* 6.16 (PG 67.712).

كلا المؤرخين يعتقد أن هذه المصالحة كانت بالأساس مواءمات سياسية من جانب ثاوفيلوس، أكثر من كونها حلاً لاهوتياً مخلصاً.

كيرلس وديستقورس والجدل حول شخصية السيد المسيح.

بدأ كيرلس فور انتخابه أسقفًا للإسكندرية في العام ٤١٢م، في تطبيق سياسات مماثلة تمامًا لسياسات سلفه ثاوفيلوس، ولا يجوز أن تثير الدهشة هذه الاستمرارية في السياسات؛ حيث تربط الاثنين أواصر عائلية؛ إذ إن كيرلس كان ابن الأخت الصغرى لثاوفيلوس^(١)، وبحكم العلاقة الوثيقة مع أسقف الإسكندرية تمتع كيرلس بتربية علمية مميزة، وسيحتفى لاحقًا، أمام مجمع أفسس (٤٣١م) بأنه قد "ترعرع على أيدي الآباء القديسين الأرثوذكسين"^(٢)، بالرغم من اعتبار هذا النسب جزءًا من دفاعه عن مذهبه اللاهوتي، فإنه عكس أيضًا وعيه بمدى استفادته من الرعاية المباشرة لثاوفيلوس، وربما حتى من رعاية معلم ثاوفيلوس نفسه، أثناسيوس^(٣)، تشعب الروابط الأسرية لكيرلس مع ثاوفيلوس شملت أيضًا معاصريه. فالراهب الشهير، إيسيدورس الفرمي يعترف بأن كيرلس لم يكن "ابن أخت عمه"^(٤) بالدم فقط، بل كان أيضًا قريبًا في شخصيته العامة المقاتلة^(٥).

(1) Isidore of Pelusium, *Ep.* 1.310 (PG 78.361C); John of Nikiu, *Chronicle* 79.2–14.

(2) ACO 1.1.3, 22.7–9.

نفس الادعاء سيكرره كيرلس في رسالته إلى أكاكيوس أسقف بيرويا (حلب، سوريا حاليًا: المترجم): "كنت على الدوام أرثوذكسيًا، وتربيت في كنف أب أرثوذكسي."

(*Ep.* 33; ACO 1.1.7, 147–156; trans. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 336–342), (33.7) >

(3) J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 339, note 7; N. Russell, *Cyril of Alexandria* (London: Routledge, 2000), 5–6, 205–206, note 18.

(٤) هذا تعبير غريب أن يقول "ابن أخت عمي"، ومن ثم كان من الصحيح أن يقول "ابن عمتي". ولكن المراد هنا إبراز العلاقة مع العم شخصيًا، وهو هنا "الابا ثاوفيلوس". (المترجم)

(5) Isidore of Pelusium, *Ep.* 1.310; PG 78.361C.

اتبع كيرلس نفس منهج ثاوفيلوس، وعلى الأخص فى مجالين: الأول هو نشاطه المستمر ضد الوثنية وضد البدع المسيحية فى مصر، والثانى هو معارضته اللاهوتية والسياسية لأساقفة القسطنطينية كلاً من عقيدتهم حول شخصية السيد المسيح، وطموحاتهم لتوسيع السلطة الأسقفية لكراسيهم^(١)، فى كلتا الحالتين كان تقديم كيرلس لنفسه على أنه امتداد لثاوفيلوس، متسقاً مع سياسته الرهبانية، وستكون لجهوده فى تقوية سلطته على الرهبان المصريين والحفاظ على ولائهم - قيمة هامة فى السنين الأخيرة من مدة بطريركيته (وخلال فترة خلفه ديسقورس)، عندما يتورط كرسيا الإسكندرية والقسطنطينية فيما سيعرف بـ "الجدل الكريستولوجى"^(٢).

ضد الوثنية، ضد الهرطقة:

العنف الدينى وتشكيل الهوية الطائفية فى فترة كيرلس السكندرى

قام حشد من الغوغاء المسيحيين فى عام ٤١٥م بعد ثلاثة أعوام فقط من أسقفية كيرلس، يقودهم قارئ اسمه بطرس بنصب كمين لعربة الفيلسوفة السكندرية الأفلاطونية الشهيرة هيباتيا، ثم سحبوها إلى الكنيسة المجاورة لمقر كيرلس، وجردوها من ملابسها، ثم قتلوها بكسر رخامية. يكمل المؤرخ سقراط القصة، فيقول: "ثم بعد أن مزقوا أوصالها، جمعوا أجزاء جسدها فى مكان يسمى (Cinaron) حيث أحرقوه بالنار."^(٣) غالباً ما يعتبر المؤرخون هذا الاغتيال الوحشى لهيباتيا علامة على التوترات بين الأديان وجو التعصب الذى عاشته الكنيسة تحت

(1) N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 6.

(2) الكريستولوجى: هو فرع من العلوم اللاهوتية متعلق بشخصية السيد المسيح والجدل والمناقشات حول طبيعته. (المترجم)

(3) Socrates, *HE* 7.15 (PG 67.769).

بطيريركية كيرلس، ولقد سعى كيرلس بالفعل خلال العامين الأولين من بطيريركيته إلى محاصرة معابد يهودية عديدة، بعد موجة عنف طائفية تفجرت بين اليهود والمسيحيين^(١)، والآن سقط أحد الفلاسفة الوثنيين البارزين صريعاً - ممزقاً ومحروقاً - على أيدي المسيحيين.

وناقش - لا يزال النقاش دائراً - كتاب قدامى ومحدثون جذور الأسباب الاجتماعية لمقتل هيئاتيا، وإلى أى مدى يمكن نسبة هذا الحدث المأساوى إلى كيرلس، وإلى سياسات بطيريركية الإسكندرية ضد الوثنية^(٢)، يمضى أحد كتاب القرن السادس الوثنيين، إلى أبعد من ذلك، ويحمل كيرلس بشكل مباشر مسؤولية قتل هيئاتيا، هذا الاتهام التقطه وردده مؤرخ القرن الثامن عشر (Edward Gibbon) إدوارد جيبون^(٣) على أن مصدرنا التاريخى المبكر سقراط لم ينسب أى دور معين لكيرلس فى الأحداث التى أدت إلى مقتل هيئاتيا، فقط يبدى ملاحظاته قائلاً بأن هذا الحدث العنيف جلب فى النهاية "العار" لكيرلس وكنيسته، بينما يمكن أن يكون كيرلس مسئولاً عن خلق جو التوتر والتعصب الدينى بين عامة المسيحيين بالإسكندرية، فإنه لا يوجد دليل مباشر أو موثوق فيه بأنه أمر بتنفيذ عملية مافيا للنيل من هيئاتيا.

(1) Socrates, *HE* 7.13 (PG 67.760-765).

(٢) للاطلاع على دراسة ممتازة حول قصة حياة هيئاتيا ومقتلها، والتفسيرات المتأخرة لأسطورتها، انظر:

Maria Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, trans. F. Lyra (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995); cf. P. Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, trans. B. A. Archer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 85-90.

حول هيئاتيا والثقافة الوثنية الفلسفية أواخر القرن الرابع (متضمنة قصة نزاعها مع كيرلس)، انظر:

Edward Jay Watts, "City and School in Late Antique Athens and Alexandria" (Ph.D. dissertation, Yale University, 2002), 327-354.

(3) Rufinus, *HE* 11.23; ed. T. Mommsen, 2nd edition (GCS, Neue Folge, Band 6.2; Berlin: Akademie Verlag, 1999), 1026-1029; trans. P. Amidon, *The Church History of Rufinus, Books 10 and 11* (New York: Oxford University Press, 1997), 80-82.

فى المقابل يبدو أن مقتل هيباتيا كان نتيجة - أو على الأقل جزء من - صراع قوى معقد كنسى تشريعى بين كيرلس وأوريستوس حاكم الإسكندرية، فمنذ انتخاب كيرلس عام ٤١٢م، وجد الأسقف نفسه فى نزاع حاد مع السلطة المدنية لحكومة الإسكندرية؛ إذ إن كيرلس كان قد انتخب بالرغم من المعارضة الشديدة من القادة العسكريين المحليين^(١)، تصاعد وتسارع نزاع كيرلس مع الحكومة، وبخاصة مع أوريستوس، خلال أعمال الشغب التى اندلعت بين المسيحيين واليهود فى المدينة، عشية أعمال الشغب، أخضع أوريستوس واحدًا من أكثر مؤيدى كيرلس للتعذيب علانية، للاشتباه فى قيامه بأعمال تجسس، وعقب قيام كيرلس بطرد اليهود من مناطق معينة من المدينة، أرسل أوريستوس خطابًا إلى الإمبراطور يحتج فيه على أنشطة كيرلس، وعندما رفض أوريستوس محاولات الصلح التى قام بها الأسقف، قامت مجموعة كبيرة من الرهبان أنصار كيرلس - يقال: إنهم كانوا خمسمائة راهب، الذين كانوا جزءًا من كتبية ثاوفيلوس قبل عقد الزمان - بإيقاف موكب الحاكم فى شوارع الإسكندرية، وقام عدد منهم بسبه وإهانته، ووصفه بـ "الوثئى" (بالرغم من هويته المعلنة كمسيحي مُعتمد)، وألقى أحد الرهبان الثائرين اسمه أمونيوس حجرًا على أوريستوس فأصابه فى رأسه. وللمرة الثانية، كان رد فعل أوريستوس الرسمى هو القبض على الجماعة الغاضبين وتعذيبهم، عندما مات أمونيوس تحت وطأة المعاملة العنيفة، قام كيرلس على الفور بإدراج الراهب فى سجل شهداء الإسكندرية المسيحيين، كان يُعتقد فى أواخر العصور القديمة أن الشهداء - رفاتهم ومزاراتهم - يمثلون وسائل للحصول على القوى الروحية والاجتماعية، ومن ثم سعى الأساقفة المسيحيون الأوائل مثل كيرلس بتسجيل

(1) Socrates. *HIE* 7.7 (PG 67.749-752).

حول انتخاب كيرلس، والأحداث اللاحقة، انظر:

Jean Rougé, "Les débuts de l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie et le Code Théodosien," in *ALEXANDRINA: Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondesert* (Paris: Cerf, 1987), 339-349.

قوائم رسمية للشهداء وحفظها تحت رعايتهم، حتى يضبطوا ويوحهوا سلطة الشهداء لخدمة السياسات الأسقفية.

على أن تسجيل كيرلس لاسم أمونيوس في سجل الشهداء - لم يلق تأييدًا عامًا بين المسيحيين في العاصمة، بل اعتبره بعضهم إشارة استفزازية غير ضرورية^(١)، ومع ذلك، فإن محاولته تطويب أمونيوس، واتهام رهبان نتريا لأوريستوس بالوثنية - كانت إشارات محملة بدلالات اجتماعية. كلا الحدثين يظهر كيف أن البطريك وأنصاره الرهبان سعوا في خضم هذا الصراع إلى تشكيل الهوية الذاتية لكنيسة الإسكندرية، قاموا بذلك عن طريق اللجوء إلى تراث الشهداء المصريين الذين اشتهروا بصمودهم أمام القمع الحكومي والوثنية.

وعلى ذلك يمكن في النهاية إرجاع مقتل هيباتيا إلى تلاقى عاملين اجتماعيين في آن واحد: الحدود الحصرية المتزايدة للهوية الذاتية الطائفية في كنيسة الإسكندرية، والملابسات الخاصة لنزاع كيرلس مع أوريستوس، كانت هيباتيا صديقة مقربة لأوريستوس، تمتعت بـ "حرية الحديث" مع الوالى، وبالمنافع المصاحبة للرعاية التى تمتع بها فقط قلة مختارة، والأكثر أهمية أن اتصالها بالوالى، وبخاصة فيما يتعلق بدورها كفيلسوفة بالأكاديمية أصبح معلومًا بشكل عام في أوساط المسيحيين بالإسكندرية^(٢). فيما يتعلق بمكانتها العامة كان يُنظر إليها على أنها منافسة لكيرلس في الحصول على الحظوة لدى الحكومة: كيرلس نفسه، الذى حُرّم من مثل هذه الامتيازات مع أوريستوس، ربما يكون قد ساهم في بلورة هذا التصور عن طريق تصويرها بأنها خطر على هيمنة الكنيسة

(1) Socrates, *HE* 7.13-14 (PG 67.760-768).

(2) Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity* (Madison: University of Wisconsin Press, 1992), 115-117.

حول حرية الحديث، وأثارها الاجتماعية على دور الفلاسفة في أواخر العصور القديمة، انظر صفحات ٧٠-٦١. من كتاب بيتر براون.

فى الإسكندرية، بصفتها من بقايا النظام الوثنى القديم، كان مقتل هيباتيا فى نهاية المطاف نتاجاً لهذه البيئة الاجتماعية المضطربة. هنا تكون تفاصيل قتلها لها أهمية خاصة، فتقطيع أوصالها وحرق جسدها كان فى الواقع تصرف عام طقسى- إعادة تمثيل درامية لتدمير السرابيوم أثناء بطريركية ثاوفيلوس، فبممارسة العنف على جسد هيباتيا كان الغوغاء المسيحيون يعبرون بشكل صارخ عن إحساسهم الحصرى المتزايد بهويتهم المدنية والدينية^(١).

انشغل كثير من الباحثين بقضية موت هيباتيا، إذا كانت نتيجة مباشرة للسياسة الممنهجة ضد الوثنية التى اتبعها كيرلس، أم لا (هذا السؤال قد أجيب عليه حالياً بالنفى عامة، أخذاً فى الاعتبار تعقيد صراعه مع أورستوس) إلا أن قلة- أو ولا واحد- لاحظ أن هذا الحدث فى بواكير عصره، ربما كان محفزاً ساعده على بلورة سياسته اللاحقة تجاه المعتقدات والممارسات الوثنية، إذا فهم مقتل هيباتيا على أنه إعادة تمثيل مسرحى لتدمير السرابيوم- دلالة طقسية وحشية على الدعم الشعبى لسياسات ثاوفيلوس- يمكن فى الواقع أن يوظف كإلحاح شعبى لكيرلس لكى يتبع خطوات سلفه بالتنام، ومن ثم يستفيد من انتشار الدعم الهادر للآراء المضادة للوثنية بين بعض مسيحيي الإسكندرية ورهبان الصحراء المصرية^(٢).

(١) فى الأدب القديم توظف غالباً أجساد النساء (بكرًا أو ثيبًا) للدلالة على المؤسسات المدنية. والهيئة السياسية.

Patricia K. Joplin, "Ritual Work on Human Flesh: Livy's Lucretia and the Rape of the Body Politic," *Helios* 17 (1990), 51-70; Sandra Joshel, "The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia," in *Pornography and Representation in Greece and Rome*, ed. A. Richlin (Oxford: Oxford University Press, 1992), 112-130; Shilpa Raval, "Boys to Men: Erotic and Political Violence in Livy's Rape of Lucretia," Paper presented at the Greco-Roman Lunch, Yale University, November 4, 2002.

(٢) ربما يفسر ذلك سبب عدم معاقبة مرتكبي الجريمة، لم يكن كيرلس مستعداً لخسارة دعم هذه الفرقة الأكثر تشدداً فى الكنيسة: فى الواقع كان لكيرلس مصلحة هامة فى استغلال طاقتهم، بالطبع كان عليه أن يتحسس خطواته فى إقدامه على ذلك، بعد مقتل هيباتيا العنيف نشرت الحكومة الإمبراطورية مرسومًا توبخ فيه كيرلس، وتحرم على الأساقفة تخطى سلطاتهم بإقحام أنفسهم فى أمور تختص بها الحكومة المدنية، ومن ثم كانت سياسة كيرلس اللاحقة ضد الوثنية أكثر حذراً.

صور هذا التصاعد في المشاعر المعادية للوثنية بوضوح مؤرخ القرن السابع يوحنا النقيوس؛ إذ يصف رد فعل الناس حول أنباء مقتل هيباتيا، ويقول: "التف جميع الناس حول البطريرك كيرلس، وأسموه (ثاؤفيلوس الجديد)، من أجل أنه حطم آخر بقايا الوثنية في المدينة."^(١)

ربما يظهر امتنان كيرلس لنموذج ثاؤفيلوس في صياغة سياساته اللاحقة بشكل أوضح، في رد فعله على وجود عبادة إيزيس في (Menouthis) القريبة، فبالرغم من جهود قادة الكنيسة لسحق الأنماط الأهلية للديانة المصرية، فإن الممارسات التعبدية المحلية استمرت مزدهرة خلال القرن الخامس (وحتى القرنين السادس والسابع أيضاً)^(٢)، كانت إحدى هذه العبادات المستمرة الحيوية هي عبادة إيزيس التي حافظت على مركز حج نشيط في (Menouthis)، على ساحل البحر المتوسط شرق الإسكندرية^(٣)، هناك كان معبدها بمثابة مركز للشفاء والعرفاء ومعرفة الغيب، يأتي الحجاج أملين الشفاء من أمراضهم، وغالباً ما يقضون الليل نياماً في المزار على أمل أن تأتي الإلهة في الحلم لتشفيتهم. استمر مزار إيزيس مقصداً شعبياً للحج خلال فترة تولى كيرلس الأسقفية، بالنسبة لأتباع الوثنية يبدو أنه قد ملأ المكانة الاجتماعية الشاغرة على أثر تدمير ثاؤفيلوس للسرابيوم.

(1) John of Nikiu, *Chronicle* 84.103; trans. R. H. Charles (Text and Translation Society 3; London: William & Norgate, 1916), 102.

(٢) حول قوة موقف الديانات المصرية المحلية في أواخر العصور القديمة، انظر:

David Frankfurter's book, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton: Princeton University Press, 1998); and his article, "Things Unbefitting Christians': Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis." *Journal of Early Christian Studies* 8:2 (2000), 273–295, esp. 274–281.

(٣) بعض البقايا الحجرية من مزار إيزيس بـ (Menouthis) محفوظة بالمتحف اليوناني الروماني بالإسكندرية.

(E. Breccia, *Alexandria ad Aegyptum: Guide de la ville ancienne et du muse gréco-romain* (Bergamo: Istituto italiano d'arti grafiche, 1914), 138, 165–166.

فى وقت ما قبل عام ٤٢٩م، بدأت شعبية عبادة إيزيس تثير مخاوف كيرلس، بعدما لاحظ أن المسيحيين كانوا من بين الحجاج إلى هذا المزار^(١)، ولم يقم بتوجيه كيرلس مجموعة من المتحمسين لتدمير معبد إيزيس، جرياً على نهج ثاوفيلوس؛ فالشعبية الجارفة لعبادة إيزيس، وكذلك الجو المشحون عقب مقتل هيبياتيا سيكونان دون شك حائلاً دون حدوث ذلك، على العكس من ذلك تبني كيرلس منهجاً غير مباشر وأكثر دهاءاً؛ فى محاولة "تنصير" الحيز الجغرافى المحلى؛ إذ أنشأ مزاراً لشهيد مسيحي فى المنطقة، من شأنه أن ينافس عبادة إيزيس كمكان للشفاء، وكمقصد للحجاج - وهو مزار القديسين أباكير ويوحنا فى مينوتيس Menouthis^(٢).

تشير قصة تأسيس مركز الحج هذا إلى أمرين: الأول هو كيفية مواجهة كيرلس للعرافة الوثنية بادعاءاته الخاصة بالإلهام من قبل الله، والثانى: كيفية تشكل سياسته اللاحقة فى ضوء نموذج ثاوفيلوس، وفقاً للكاتب صوفرونيوس^(٣)، أذاع كيرلس رؤية يذكر فيها أن الملاك أمره بنقل رفات القديسين من الإسكندرية إلى (Menouthis)، وحينما وصلت رفات القديسين الاثنين - عرفتهم الكنيسة بأنهم شهداء من عصر دقلديانوس - أخيراً إلى (Menouthis)، ترك كيرلس أمر رعاية وخدمة الرفات إلى رهبان باخوميين، الذين كان ثاوفيلوس قد أسس ديرهم بأبى قير

(1) Cyril, *Homiliae Diversae* 18; PG 77.1101.

أجزاء من ميامر وضعها كيرلس إما فى (Menouthis)، أو فى "أبو قير" القريية، محفوظة فى هذه المجموعة التى جمعها صوفرونيوس، أحد كتاب القرن السابع.

(2) J. A. McGuckin, "The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology," *Studia Patristica* 24 (1993), 291-299, esp. 293-295; also *St. Cyril of Alexandria*, 18-19; E. Wipszycka, "La christianisation de l'Égypte aux IVe-Ve siècles. Aspects sociaux et ethniques," *Aegyptus* 58 (1988), 117-165, esp. 140-142; Dominic Montserrat, "Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity," in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter (Leiden: E. J. Brill, 1998), 257-279, esp. 261-266.

(3) Sophronius, *Laudes in Ss. Cyrum et Joannem*; PG 87.3380-3424.

القريبة قبل عقدين من الزمان، ربما يكون كيرلس قد راعى التكيف المعماري لبنية كنيسة كان قد بناها ثاوفيلوس هناك، وهو ينشأ مزار حج في (Menouthis) لاستضافة هذه الرفات^(١)، على أى حال، استخدم كيرلس بشكل إستراتيجي، مثل سلفه، العمارة وخلق عناصر مقدسة، بالتنسيق مع الوجود المحلي لجماعات رهبانية؛ لينازع حيز العبادة الوثنية، وليرد جميع أرض مصر لتكون بلدا مسيحيا.

في ترويجه لطقس تكريم^(٢) الشهداء المسيحيين، وفي كتاباته^(٣) سعى كيرلس إلى تعريف هوية الكنيسة القبطية في مواجهة المعتقدات والممارسات الوثنية. كتب كيرلس أعدادا كبيرة من الرسائل والمقالات ضد أشكال من الاعتقاد المسيحي اعتبرها هرطوقية أو منشقة، كانت هذه الكتابات متسقة مع روح خطته ضد الوثنية، في مقدمة رسالة إلى رهبان الإسقيط، يصيغ كيرلس بوعى شديد إدانته للمعتقدات الأوريجانوسية والأريوسية بمصطلحات خطابه ضد الوثنية: "هؤلاء الذين تشيعوا لأوريجانوس يتبعون انحرافات الوثنيين وجنون الأريوسيين."^(٤) نرى

(١) في موعظة ألقاها كيرلس بمناسبة تكريس المزار يشير فيها إلى "كنيسة الإنجيليين المقدسين" التي كانت قائمة بالفعل في المكان.

Homiliae Diversae 18 (PG 77.1101); Sophronius, *Laudes* 27 (PG 87.3413A).

(٢) لا أجد كلمة مناسبة لترجمة مصطلح "martyr cult" سوى هذه الترجمة؛ حيث المقصود التركيز على إبراز كرامة القديسين. (المترجم)

(٣) ألف كيرلس في آخر فترة بطريركيته (حوالي عام ٤٤٠م) مقالة هامة ضد الوثنية (Against Julian)، يدافع فيها عن الإيمان المسيحي ضد الاتهامات التي وجهها له الإمبراطور يوليانيوس في كتابه 'ضد الجليليين'. لمطالعة النص اليوناني. انظر:

P. Burguière and P. Evieux, eds., *Contre Julien*, vol. 1, SC 322 (Paris: Cerf, 1985) (books 1-2); and PG 76.613-1064 (books 3-10).

N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 190-203. في: الإنجليزية في:

(4) Cyril, *Ep.* 81.1, *Letter to the Monks of Scetis*; ed. E. Schwartz, ACO 3.201; trans. J. McEnerney, in *St. Cyril of Alexandria: Letters 51-100* (1977; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987), 105.

فى هذا الخطاب كىففة محاكاة كىرلس لثاؤفيلوس فى مقاومته لأفكار أوريجانوسفة معىنة؁ وسعفه لفرض عقفة أرثوذكسفة لاهوتفة بفن رهبان نترفا والإسقف؁ فى هذف الحالة فإن قلق كىرلس من تأففر أوريجانوس بفن الرهبان لا ففلق كففرفا بالدفاع عن أفكار المفسدفن؁ ولكن بالدفاع عن قفامة الجسم البشرى من الأموات؁ على عكس الأفكار الأوريجانوسفة حول انحلال الجسد والنفس عندما يأتون للاتحاد بالله^(١)؁ فى الوقت الذى فحافظ ففه كىرلس على جمهور عام متشدد ضد أشكال معىنة من الفكر الأوريجانى فى المنطقة المحفطة بالإسقف؁ نراه فى مراسلاته مع جماعات رهبانفة أخرى عكس الآفة وفدفن التعاليم المتطرفة للمفسدفن؁ فمكن أن نرى ذلك فى مراسلاته مع جماعة رهبانفة فلسطينفة؁ بقيادة طفبارفوس؁ وكذلك فى رسالته القصرفة إلى كالوسفرفوس؁ التى فببى ففها فخوفه من البدع المنتشرة بفن رهبان فبل القلمون بالففوم^(٢).

(١) هذف الفكرة وجذورها فى رسالة أوريجانوس "فى القفامة" أعفد شرحها فى القرن الرابع بواسطة إفاجرفس.

Evagrius Ponticus. *Letter to Melania 5*; ed. W. Frankenburg. *Opera. Evagrius Ponticus* (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, n. f. 13, 2 (Berlin: Weidmann, 1912, 616–617; trans. M. Parmentier, "Evagrius of Pontus' 'Letter to Melania,'" *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 46 (1985), 11–12).

فهاجم ثاؤفيلوس نفسه هذاف التعليم فى رسالته المجمعفة رقم ٤٠٠:

(= Jerome, *Ep.* 92.2; ed. I. Hilberg, CSEL 55 (1996), 149); E. Clark, *The Origenist Controversy*, 73 and 108.

(٢) للاطلاع على النصوص الفونانفة لهذف الرسائل؁ وترجماتها إلى الإنفلفزفة؁ انظر:

Cyril of Alexandria, *Select Letters*; trans. L. Wickham (Oxford: Clarendon Press, 1983), 132–179 (*Answers to Tiberias*), 180–213 (*Doctrinal Questions and Answers*), 214–221 (*Letter to Calosirius*).

الأصل الفونانى لردود كىرلس على مراسلات طفبارفوس -متناثرة- ولكن النص الكامل محفوظ فى نسخة سرفانفة.

(R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberias the Deacon," *Le Muséon* 83 (1970), 433–482).

الخطاب الموجه إلى كالوسيريوس هام في هذا الشأن؛ حيث يعطى صورة عن الآليات التي اتبعتها كيرلس ليبقى على علم بما يدور داخل الأديرة المصرية، كما يوضح كيفية استخدامه للرسائل الشخصية للحث على إعادة تحديد الحدود اللاهوتية، استخدم البطريرك بكل وضوح مخبرين من بين الرهبان، قدموا له معلومات حول أولئك الذين يتبنوا مواقف لاهوتية وكنسية منحرفة في دير جبل القلمون - ليس فقط أولئك المتمسكين بأفكار تجسدية متطرفة، ولكن أيضا الرهبان المليتوسيين (التابعين لبدعة مليتوس، المترجم) الصورة المرسومة للدير ليست متباعدة بحدّة مع الاتجاهات الفكرية والطائفية، فصورة الرهبنة في الفيوم قد تأكّدت من خلال مصدر آخر معاصر - وهو كتاب أقوال آباء الصحراء - وتخبرنا القصة عن راهب أرثوذكسي شهير يُسمى شيشوى، أقام في الفيوم وعاش بسلام بين جماعة النساك المليتوسيين⁽¹⁾، كان الهدف من اهتمام كيرلس بالكتابة إلى كالوسيريوس -أسقف الإقليم- هو حثه على "وضع حد" لهؤلاء الذين يرددون اعتقادات خاطئة، وأن يمنع أولئك الذين اعتبرهم أرثوذكسيين من الاختلاط بالمليتوسيين⁽²⁾، بالرغم من أن مخاوف كيرلس اللاهوتية كانت مختلفة تمامًا في هذه الحالة، فإنه اتبع خطى ثاوفيلوس في محاولاته جعل القيادة الرهبانية تحت سيطرته المباشرة؛ إذ قام بحثهم على رسم حدود أكثر صرامة وتحديدًا لهوية الطائفة، بعزل أنفسهم عن (أو قمع) الرهبان الذين يعتقدون آراء لاهوتية وكنسية تختلف عن آرائهم.

(1) *Sayings of the Desert Fathers (Apophthegmata Patrum)*, Sisoës 32 (PG 65.405; trans. B. Ward. *The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetic Collection* (New York: Macmillan, 1975), 219); J. Goehring, "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt," in *Ascetics, Society, and the Desert*, 196–218, esp. 200–208.

(2) Cyril, *Letter to Calosirius*; ed. and trans. L. Wickham, *Select Letters*, 216–217, 220–221.

الخلافا الكرسيتولوجى مع القسطنطينية (الجزء الأول):

على الصعيد الدولى، سار كيرلس أيضاً على نهج ثاوفيلوس فى علاقاته المضطربة مع كنيسة القسطنطينية وقادتها، كان ذلك شديد الوضوح فى الموقف المتشدد، الذى اتخذه كيرلس فى أوائل فترة أسقفيته، حول فكر يوحنا ذهبى الفم، الأسقف السابق للقسطنطينية، كان نزاع ثاوفيلوس مع ذهبى الفم قد انتهى بتفى الأخير عن كرسيه (ثم وفاته بعد ذلك فى العام ٤٠٧م)، أزيل اسم ذهبى الفم من سجلات الـ (diptychs) - سجلات رسمية يُسجل فيها أسماء الأساقفة ذوى السمعة الحسنة، أثناء فترة نفيه، الآن وبعد ما يزيد عن عقد واحد فقط، كانت هناك حركة دؤوبة فى بعض الكراسى لإعادة إدراج اسمه فى القائمة الرسمية للأساقفة، الواقع أن أسقفيات روما، والقسطنطينية وأنطاكية قد قاموا بذلك بالفعل. ولكن كيرلس - الذى كان قد شهد بنفسه، مع ثاوفيلوس، إدانة ذهبى الفم فى مجمع السنديانة (٤٠٣م) - رفض ذلك بعناد، وبقي مصمماً على رأيه، حتى بعد أن كتب إليه الأسقف الجديد للقسطنطينية (وثانى خلفاء ذهبى الفم)، أتيكوس، رسالة يطلب منه العفو فى هذا الأمر^(١). عدل كيرلس موقفه بالتدريج تجاه ذهبى الفم، خلال الثلاثة

(١) يشير كيرلس إلى نفسه بأنه "أحد الشهداء" فى مجمع السنديانة.

(Ep. 33.7, *Letter to Acacius of Beroea*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.7, 148.34; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria: Letters 1-50* (FC 76; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987).

حول نص رسالة أتيكوس. التى يطلب فيها إعادة إدراج اسم ذهبى الفم فى السجلات المقدسة، ورد كيرلس عليه، انظر:

E. Schwartz, ed., *Codex vaticanus gr. 1431: Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-philologisch und historische Klasse, Vol. 32, Abhandlung no. 6; Munich, 1927), 23-24, 25-28.

للاطلاع على ترجمة إنجليزية للرسالتين، انظر:

J. McEnerney, trans., *St. Cyril of Alexandria: Letters 51-100*, (FC 77; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987), 83-85, 86-91.

والثلاثين عامًا التي قضاها كيرلس على كرسيه^(١)، ولكن بقي التوتر بين الإسكندرية القسطنطينية قائمًا.

تحولت هذه التوترات إلى حرب لاهوتية عنيفة، بعد فترة قصيرة من تولي شخص يُسمى نسطور أسقفية القسطنطينية، في العام ٤٢٧م، كانت الضربة الافتتاحية لهذا النزاع المتجدد هي الإعلان العلني لنسطور ضد التعاليم القائلة بأن العذراء مريم كانت "والدة الإله" (Theotokos)، وهي كلمة يونانية تعني حرفيًا: "حاملة الإله"^(٢)، لم يوافق نسطور على هذه الصياغة؛ إذ أثارت سلسلة من الأسئلة المعضلة، كيف يمكن لمريم وهي فقط كائن بشري أن تلد الله المتعالي غير المحدود؟ ألم يكن ذلك التباسًا في المصطلحات؟ أليس من الأفضل أن نقول: إن مريم ولدت الإنسان يسوع المسيح؟ ومن ثم اقترح نسطور لقبًا بديلًا لمريم، "والدة المسيح" (Christotokos): "إن الله عبر خلال العذراء أم المسيح، هذا ما تعلمته من النصوص الإلهية، ولكن الله قد ولد منها، هذا ما لم أتعلمه في أي مكان." ذهب نسطور إلى أبعد من ذلك، في محاضراته حول هذا الموضوع، إلى حد أنه أدان الذين استمروا في وصف العذراء بـ "والدة الإله"^(٣).

أثار رفض نسطور لمصطلح "والدة الإله" سخطًا بين قادة الكنيسة المصرية، كان لاستخدام هذا المصطلح قبل القرن الخامس تاريخ طويل في مصر ويبدو في الواقع أنه كان سمة مميزة للاهوت السكندري، فأوريجانوس، وبطرس، وألكسندروس، وأثناسيوس، وديديموس الضريير – جميعهم إما بطريرك، أو معلم لاهوتي سكندري بارز – كانوا قد استخدموا هذا اللقب للعذراء مريم في كتاباتهم^(٤)، بالنسبة لكيرلس كان لهذا المصطلح أهمية إضافية؛ إذ استخدمه أداة

(1) J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 5–6.

(2) Socrates, *HE* 7.32 (PG 67.808–812).

(3) ACO I.1.6, 18.24–31

أجزاء من محاضرات نسطور وصلت إلينا من خلال رسالة كيرلس الأخيرة (ضد نسطور).

(٤) حول تاريخ استخدام مصطلح (Theotokos) والدة الإله بين هؤلاء الكتاب وغيرهم، انظر:

G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 639–640; M. Starowieyski, "Le titre *theotokos* avant le concile d'Ephese," *Studia Patristica* 19 (1989), 236–242; and N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 232, note 15.

لاهوتية حاسمة في جهوده لمحاربة عبادة إيزيس في مصر، فإيزيس كانت معروفة بين عبادها بأنها "العذراء الأعظم"، وبأنها "أم الإله"، كما أنها كانت مكرمة بسبب ولادتها إله الشمس المصري حورس، وعن طريق إعادة تقديم مريم بأنها العذراء ووالدة الإله، في الأدب والطقوس، والفن، حاول كيرلس، والكنيسة المصرية في القرن الخامس - أن يخاطبوا مشاعر عباد إيزيس، وأن يعيدوا توجيه مثل هذا الولاء إلى النموذج المسيحي لمريم^(١)، ومن ثم لا يُستغرب إحساس كيرلس الفوري بالحاجة إلى الدفاع كتابة عن العقيدة السكندرية فور علمه بتعاليم نسطور.

طبيعة رد فعل كيرلس هامة لفهم الدور الذي استمرت تلعبه الرهبنة المصرية، وعلاقتها ببطيركية الإسكندرية، لجأ كيرلس إلى الأديرة المصرية، فسي مواجهة نزاع لاهوتي آخر مع القسطنطينية، في محاولة لتعزيز هذا الحصن التقليدي للدعم، ومن ثم، ألف كيرلس رسالة عامة إلى رهبان مصر، حتى قبل كتابته مباشرة إلى نسطور، كان هم كيرلس الأساسي في هذه الرسالة هو إزالة بذور الشك أو الفقرة التي زرعتها الأنبياء المتواترة حول تعاليم نسطور، يكتب قائلاً:

"ولكنني مترجع أشد الانزعاج بسبب ما سمعته، بأن ثمة شائعات مغرضة قد وصلت إليكم، وأن ثمة رجالاً عازمين على تحطيم إيمانكم البسيط، متشدقين بلغوا لا طائل من ورائه، صاغوه في شكل لطيف، منغمسين في استفسارات دقيقة، قائلين بأنه من الضروري التحديد بوضوح، هل ستُسمى القديسة العذراء مريم أم الله، أم لا؟"^(٢)

(١) حول استخدام مصطلح والدة الإله في سياقه اللاهوتي المصري، وعلاقته بعبادة إيزيس، انظر:

J. A. McGuckin, "The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology," *Studia Patristica* 24 (1993), 295-299.

تصوير إيزيس وهي ترضع حورس، أصبح النموذج الأولي للأيقونات المسيحية المبكرة التي تصور العذراء مريم وهي ترضع المسيح الطفل انظر:

Lucia Langener, *Isis lactans - Maria lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie* (Altenberge: Oros Verlag, 1996).

(2) Cyril, *Ep. 1, Letter to the Monks of Egypt*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 11.12-15; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50* (FC 76), 14-15.

وفقاً لعلم الاجتماع، كان هدف كيرلس ترسيخ روابط ولاء الجماعة تحت قيادته، وقد فعل ذلك عن طريق تعريف هذا الولاء على أسس العقيدة اللاهوتية، وسعيه لعزل الجماعة عن تعاليم يُتصور زيفها^(١)، وكرد على ادعاءات نسطور بأن تعليم "والدة الإله" تعليم غير كتابي، لجأ كيرلس إلى التقاليد الرسولية وإلى آباء الإيمان المقدسين - هؤلاء الذين يعتقد أنهم فسروا الكتاب بشكل سليم - لكي يدافع عن استخدام هذا اللقب لمريم^(٢)، هنا يعترف كتاب تاريخ البطارقة، بارتباط أجنده كيرلس الخطابية ببناء الهوية المصرية الكنسية، "تقوى كيرلس بسلاح الآباء ألكسندروس وأثناسيوس، وليس درع الإيمان الذي وضعه خلفاؤه في بيعة القديس مرقس الإنجيلي".^(٣)

يلجأ كيرلس في عمله رسالة إلى رهبان مصر - بشكل خاص - إلى رسالة سابقة لأثناسيوس، مشيراً إلى استخدام أثناسيوس مصطلح "والدة الإله" مرتين عند الحديث عن مريم^(٤)، في بداية هذا الجدل الكريستولوجي مع نسطور: سيوظف تذكير كيرلس بنموذج أثناسيوس على مستويين على الأقل: الأول: كان يدعى كيرلس استحقاقه لدور راعي الرهبنة (وفوائد رعاية الرهبنة) التي كان قد أسسها أثناسيوس قبل مائة عام، وذلك بتصوير نفسه كخليفة روحى لأثناسيوس فى مراسلاته مع الرهبان المصريين: الثانى: ادعى كيرلس أيضاً استحقاقه لارتداء

(١) كان كيرلس يسعى من خلال فصاحته اللاهوتية لتشكيل هوية الجماعة وفقاً لأطر مارى دوجلاس التى وضعها لنموذج الجماعة القوية فى التصنيف الاجتماعى. انظر:

M. Douglas, *Natural Symbols* (New York: Random House, 1970).
(2) Cyril, *Ep. 1, Letter to the Monks of Egypt*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 11.27-30; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50* (FC 76), 15; cf. Cyril, *Against Nestorius*. Proem. 1; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6, 16.3-5; trans. N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 132.
(3) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 437.
(4) Athanasius, *Against the Arians* 3.29, 33 (PG 26.385-388, 393-396); cited by Cyril, *Letter to the Monks of Egypt* (Ep. 1); ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 11.27-12.20; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50* (FC 76), 15-16.

عبادة أثناسيوس باعتباره مدافعا أرثوذكسياً عن عقيدة نيقية، وذلك باستحضار اسمه، ففي عمله (رسالة إلى رهبان مصر) يبرز كيرلس اقتباسه لنص عقيدة نيقية المشهور، عقب ذكره لاسم أثناسيوس⁽¹⁾، عندما حاول نسطور - أيضاً - أن يضع نفسه ضمن مؤيدى مجمع نيقية، سيحتج كيرلس قائلاً بأن أسقف القسطنطينية "لم يفهم" "ولم يفسر على وجه صحيح" عقيدة هذا المجمع⁽²⁾.

سيساعد أيضاً اعتماد كيرلس على أثناسيوس في شرح الأسباب اللاهوتية العميقة لمعارضة نسطور. يركز كيرلس في ختام رسالة إلى رهبان مصر - على وحدة المسيح (كناسوت ولاهوت) بوصفه سبباً لوصف العذراء بأنها أم الله:

"لأنه إله حقيقى وملك بالطبيعة، ولأن المصلوب قد دُعى رب المجد، كيف يمكن لأى أحد أن يتردد في تسمية القديسة العذراء مريم أم الله؟ نعبده كواحد، دون تقسيمه إلى اثنين بعد الاتحاد."⁽³⁾

يصف كيرلس في موضع آخر هذا الاتحاد بين اللاهوت والناسوت فى المسيح بأنه "اتحاد إقنومى" - اتحاد (إقنومين من المصطلح اليونانى hypostasis) "حقيقتين جوهريتين" فى شخص المسيح.

(1) Cyril, Ep. 1, Letter to the Monks of Egypt; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 12.32—13.5; trans. J. McEnerney, St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50 (FC 76), 17.

(2) Cyril, Ep. 17, Third Letter to Nestorius; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 34.14-20; trans. J. McEnerney, St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50 (FC 76), 81-82.

يورد Wickham أيضاً النص اليونانى مع ترجمة إنجليزية (L. Wickham, Select letter, 15). حول مثال لاستخدام نسطور لعقيدة مجمع نيقية، انظر:

E. Schwartz, ACO 1.1.1, 29.12-14; trans. J. McEnerney, St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50 (FC 76), 43.

(3) Cyril, Ep. 1, Letter to the Monks of Egypt; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 23.11-13; trans. J. McEnerney, St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50 (FC 76), 33.

"نحن لا نقول بأن طبيعة الكلمة تغيرت عندما أصبحت جسداً،
ولا نقول بأن الكلمة تحولت إلى إنسان كامل من نفس وجسد،
نحن بالأحرى نقول بأن الكلمة باتحاده بجسده إقنومياً، وبنفس
عاقلة، صار بطريقة لا يمكن فهمها أو وصفها إنسان."⁽¹⁾

كان هذا الاتحاد الكامل بين اللاهوت والناسوت في المسيح، من وجهة نظر
كيرلس - هو المبرر لتسمية مريم أم الله، وفقاً "لتدبير" التجسد، كان ما ينسب
للاهوت المسيح، ينسب أيضاً للاهوته، والعكس⁽²⁾، كان لطبيعة هذا الاتحاد آثار
عميقة أيضاً على خلاص البشرية، هنا يعتمد فكر كيرلس حول شخصية السيد
المسيح، بشكل مكثف - على تعاليم أثاناسيوس حول التجسد. يرى أثاناسيوس أن
واهب الحياة - الكلمة - حمل كل خصائص الطبيعة البشرية، باتحاده بجسد
بشرى، وبتقدسه للجسد. وبالنسبة لكيرلس وأثناسيوس، حصول الإنسان على
الخلاص يمكن فقط من خلال الشركة في الجسد المقدس للمسيح⁽³⁾.

يساعد هذا المنطق اللاهوتي شديد الارتباط بعلم الخلاص في تفسير الأساس
الذي بنى عليه كيرلس معارضته لنسطور، اتهم كيرلس نسطور بأن تعليمه يقسم
المسيح إلى شخصين، أو بتعبير آخر، يفترض مجرد ارتباط واهن بين شخصين

(1) Cyril, *Ep. 4, Second Letter to Nestorius*; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1, 26.25-28; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50* (FC 76), 39; cf. J. Wickham, *Select Letters*, 4-7 (Greek text and English translation).

(2) Cyril, *Against Nestorius*, Proem. 1 (ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6, 16.3ff.; trans. N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 132); cf. Cyril, *Paschal Letter* 17.2 (ed. W. H. Burns, in SC 434, 266-268; PG 77.776A-B).

(3) Athanasius, *Against the Arians*, 2.70; cf. Cyril, *Against Nestorius* II.8; III.2; ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6, 46.28-37; 58.6-13; trans. N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 156-157, 161-162.

بالنسبة لكيرلس، هذه الشركة في جسد المسيح أصبحت ممكنة من خلال سر التناول (الإفخارستيا).

Cyril, *Against Nestorius* IV.3-7, where he contests Nestorius' interpretation of John 6 (ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6, 83.30-91.8; large excerpts of this section are translated by N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 167-174).

فى المسيح، كان قلق كيرلس الرئيسى أن مثل هذا التعليم الكريستولوجى قد يقوض الوحدة الجوهرية للمسيح، ومن ثم يعرقل حصول الإنسان على الخلاص^(١).

ركز كيرلس على قضيته ضد نسطور فى العديد من الرسائل والمقالات التى وجهها إلى لاون، أسقف روما، وإلى أساقفة شرقيين آخرين، وإلى البلاط الإمبراطورى، وإلى نسطور نفسه^(٢)، والواقع أن حملاته ضد أسقف القسطنطينية تصاعدت حداثا بسرعة، فاشتملت رسالته الثالثة إلى نسطور، التى كانت قد أقرها مجمع سكندري، على اثنا عشر تصريحًا لاذعًا تدين أفكار نسطور - "الاثنى عشر حرمانًا"^(٣) دفعت اعتراضات كيرلس الصاخبة الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى إلى دعوة الكنيسة لعقد مجمع فى أفسس عام ٤٣١، لحل المشكلة، سيدان نسطور فى مجمع أفسس، ولكن لم تَحُل الإجراءات من تعقيدات.

ترأس كيرلس المجمع، وصل كيرلس إلى أفسس مصحوبًا بحشد من أتباعه المخلصين، بمن فيهم الراهب القبطى شنودة، رئيس الدير الأبيض بصعيد مصر^(٤).

(1) Cyril, *Ep. 4, Second Letter to Nestorius*; ed. E. Schwartz, ACO I.1.1, 28.3-25; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50* (FC 76), 40-41; also J. Wickham, *Select Letters*, 8-11.

محاولات نسطور اللاحقة لشرح مفهومه الكريستولوجى بأكثر دقة، بينت أن بعض مخاوف كيرلس كانت معتمدة على سوء فهم (مفاهيمي) لفكر نسطور انظر:
Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, trans. G. R. Driver and L. Hodgson (Oxford: Clarendon Press, 1925).

نشر هذه الرسالة الدفاعية فى القرن العشرين جعلت عددًا من الباحثين الغربيين يراجعون تقييمهم لنسطور ولنزاعه مع كيرلس.
(٢) للاطلاع على حصر بكتابات كيرلس ضد نسطور، انظر:

J. Quasten, *Patrology*, volume 3, 126ff.

(3) Cyril, *Ep. 17, Third Letter to Nestorius*; ed. E. Schwartz, ACO I.1.1, 33-42; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50* (LC 76), 80-92; also J. Wickham, *Select Letters*, 12-33.

(٤) حول دليل مشاركة شنودة فى مجمع أفسس، انظر:

Shenoute, *On the Modesty of Clerics* (ed. J. Leipoldt and W. E. Crum, CSCO 42.35; trans. J. Wiesmann, CSCO 96.16); and Besa, *The Life of Shenoute* 128-130 (ed. J. Leipoldt and W. E. Crum, in *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, CSCO 41, 57-59; trans. D. Bell, 78-79).

وفقًا لرواية Besa الأسطورية نوعًا ما، وبخ شنودة نسطور فى المجمع. ولكزه فى صدره، وبعدها رقاد كيرلس إلى رتبة (ارشمندريت) رئيس المتوحدين.

كان بعض الرهبان المصريين يعملون "عملاء" لكيرلس فى القسطنطينية؛ حيث حاولوا حشد مقاومة ضد نسطور، مرة أخرى سيستفيد بطريرك الإسكندرية من الدعم الرهبانى المصرى فى وقت أزمة لاهوتية^(١)، كان حماس الموالين لكيرلس دافعاً لرغبته فى التعجيل ببدء المجمع؛ حيث إن المجمع قد أجل سابقاً لمدة أسبوعين عن التاريخ المحدد لبدأته، ولا زال أمام ممثلى أنطاكية أسبوعاً، تقريباً؛ لكى يصلوا إلى أفسس، وتأخر وفد روما أكثر من ذلك، ورفض نسطور حضور المؤتمر، ومع ذلك قرر كيرلس عقد المجمع، وجاء قرار المجمع سريعاً فخلال أربع وعشرين ساعة، كان نسطور قد عُزل بإجماع أصوات ١٩٧ أسقفاً حاضرين^(٢).

كان قرار كيرلس بالمضى قدماً فى عقد المؤتمر، بدون الوفد الأنطاكى - وهو قرار إجرائى سليم - سبباً فى حدوث تصدع خطير فى العلاقات بين الكرسيين، عندما وصل يوحنا أسقف أنطاكية وتابعوه، بعد انقضاء المؤتمر بأيام قليلة، غضبوا بشدة من قرار كيرلس، وتبرؤوا من القرار الذى اتخذه المجمع، وكرد فعل عقدوا مجمعاً وأدانوا كيرلس و"حروماته الاثنى عشر"، وعندما علم الإمبراطور ثيودوسيوس بأخبار هذا الانشقاق، قرر "إلغاء كل شيء قد تقرر بطريقة حزبية" فى كلا المجمعين المنفصلين، ودعا إلى مباحثات لاهوتية جديدة فى مدينة خلقيدونية القريبة من العاصمة^(٣)، حاول الإمبراطور ثيودوسيوس، خلال الثلاثة الشهور التالية أن يحل الخلافات بين الطرفين، دون جدوى. وفى النهاية وبعد قرابة العامين تصالحت الإسكندرية وأنطاكية، فيما يعرف بـ "عقد إعادة الوحدة" عام ٤٣٣م.

(١) حول الرهبان المصريين الذين قاموا بدور عملاء كيرلس فى القسطنطينية، انظر:

ACO 1.1.2, 66.10; 1.1.4, 35.2; cited by E. Schwartz, *Cyrill und der Mönch Viktor* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse 208, 4; Vienna: Holder-Pichler-Tempsky, 1928), 8.

يبين Schwartz أن الدعم الرهبانى المصرى لكيرلس لم يكن بالإجماع؛ إذ إن نسطور استخدم أيضاً

الموالين له من بين الرهبان. وهناك أدلة على وجود بعض المنشقين فى معسكر كيرلس.

(٢) للاطلاع على رواية موجزة حول مجمع أفسس عام ٤٣١م، وردود الأفعال الفورية، انظر:

N. Russell, *Cyril of Alexandria*, 46-56. J. A. McGuckin (*St. Cyril of Alexandria*, 53-106)

(3) ACO 1.1.7, 74.21-22.

بالرغم من النتائج المبهمة لمجمع أفسس، فإن أقدار نسطور وكيرلس لم تختلف كثيراً، تخلى نسطور عن كرسيه الأسقفى بعد المجمع؛ أملاً في العودة إلى ملاذه الرهباني الأصلي^(١)، وبعد خمسة أعوام، سيرسله الإمبراطور إلى المنفى في تخوم العالم الروماني (أولاً إلى البتراء، ثم الواحات الكبرى في صحراء مصر)^(٢). بالنسبة لكيرلس، فقد عاد إلى مصر كبطل، وستشيد به الأجيال اللاحقة في الأدب الرهباني القبطي واليوناني بوصفه راعي وقائد الرهبان المصريين والمدافع عن الإيمان الحقيقي في مواجهة نسطور^(٣). بمرور الوقت، ومع تولى كرسي القسطنطينية شخص أقل اهتماماً بالجدل (مكسيميانوس)، نزع مؤقتاً فتيل التوتر بين الإسكندرية والقسطنطينية، وستشهد الخمسة عشر عاماً التالية سلاماً غير مستقر بين الكرسيين.

التراع اللاهوتي مع القسطنطينية (الجزء الثاني):

تلاشت تماماً هذه الهدنة اللاهوتية بين الإسكندرية والقسطنطينية في مجمع أفسس الثاني في العام ٤٤٩م؛ حيث سيعاد النظر في نفس القضايا اللاهوتية،

(1) ACO 1.1.7, 71.5–14; 76.41–77.1

(2) Socrates, *HE* 7.34 (PG 67.813–816); George the Monk ("Hamartolos"), *Chronicon* 105.6 (PG 110.741C).

نسطور في خطابين إلى الحاكم المصري لإقليم Thebaid عن وقته في الواحات الخارجية بالصحراء الغربية، ومعاناته هناك خلال هجمات قبيلة Blemmyes يتحدث حوالي عام ٤٥٠م. (Evagrius Scholasticus, *HE* 1.7.258–260).

(٣) انظر على سبيل المثال:

The Sayings of the Desert Fathers (Apophthegmata Patrum), Daniel 8 (PG 65.160A–C; trans. B. Ward, *The Desert Christian*, 54); and Besa, *Life of Shenoute* 17–21, 128–130 (ed. J. Leipoldt and W. E. Crum, in *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, CSCO 41, 15–18, 57–59; trans. D. Bell, 47–49, 78–79).

يشير أنسطاسيوس، رئيس دير سانت كاترين بجبل سيناء في القرن السابع الميلادي - إلى كيرلس بصفتة "خاتمة الآباء".

(*Viae dux* 7.1.101; ed. K.-H. Uthemann, *Corpus Christianorum Series Graeca* 8 (Turnout: Brepols, 1981), 107).

ولكن بطاقم جديد من القادة، ففي الإسكندرية تولى ديسقورس البطريكية بعد وفاة كيرلس في عام ٤٤٤م، وفي القسطنطينية ارتقى عرش الأسقفية رجل يُسمى فلافيانوس، جاءت الشرارة الأولى لهذا الجدل المتجدد، عن طريق راهب متنفذ، اسمه أوطاخى، كان رئيساً لأحد أديرة القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية. بدأ أوطاخى في العامين السابقين على مجمع أفسس الثانى، يشير قلق قادة الكنيسة فى آسيا الصغرى وسوريا بسبب تعاليمه، وما لبث أن تحول هذا القلق إلى اعتراضات شديدة على تعاليمه حول "الطبيعة الواحدة" للمسيح.

لم يكن تعليم أوطاخى (والجدل الذى أشعله) جديداً، فعادة ما استخدم كيرلس السكندري نفسه تعبير "طبيعة واحدة"؛ لكي يصف الوحدة "الإقنومية" للمسيح، والواقع أن هذه العبارة أثارت بالفعل جدلاً فى ثلاثينيات القرن الخامس، ليس فقط مع نسطور ولكن أيضاً مع يوحنا أسقف أنطاكية وأنصاره، الذين تخوفوا من أن مثل هذا التعبير الكريستولوجى "طبيعة واحدة" سيلغى تماماً إنسانية المسيح. تحرك كيرلس لتوضيح وتلطيف لغته فى مواجهة هذه التخوفات التى صرح بها الفريق الأنطاكى. أولاً: وضح كيرلس بأنه قال "طبيعة واحدة متجسدة للكلمة" لكى يبرز اهتمامه المحورى بأن الكلمة المتجسد سيُعرف على أنه الشخص المميز - المفرد، مصدر الحياة - لعمل الله التكفيرى عن الإنسانية^(١). وفى نفس الوقت، حتى فى محاولته لتوظيف مصطلح "طبيعة واحدة" لضمان وحدة شخص المسيح، كان كيرلس مرحباً بإيجاد أرضية مشتركة مع منتقديه الأنطاكيين، عن طريق اعترافه بأن خصوصية كل من ناسوت المسيح ولاهوته كانتا بشكل ما حاضرتين فى لغتهم^(٢). فى النهاية كان لهذا التنقيح وإعادة الصياغة لفكر كيرلس الكريستولوجى دور أساسى فى تسهيل توقيع عقد "إعادة الوحدة"، المذكور سابقاً، بين كنيسة الإسكندرية وكنيسة أنطاكية فى العام ٤٣٣م.

(1) J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 207-212.

(2) Cyril, *Second Letter to Succensus*, Ep. 46.3 (ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6, 160.5-7; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 1-50* (LC 76), 201; cf. J. Wickham, *Select Letters*, 89).

بينما التزم الراهب أوطاخي بتأكيد كيرلس على "الطبيعة الواحدة" للمسيح، أظهر قابلية أقل لتخفيف حدة لغته اللاهوتية، وعدم استعداد أقل بكثير للتفاهم حول تفسيره المتشدد لمعتقد "الطبيعة الواحدة"، واعتبر أوطاخي أى شخص قال بأنه ربما كانت هناك "طبيعتان" فى المسيح بعد الاتحاد، متهماً ببدعة كريستولوجية (خطيئة كبرى فى الدوائر اللاهوتية المسيحية المبكرة). ولدعم ادعائه، أشار أوطاخي - بشكل صحيح فى هذه المرة - بأنه لم تكن هناك سابقة قديمة للغة "طبيعتين"، فلم تستخدم فى الكتاب المقدس، ولا فى مجمع نيقية المسكونى (٣٢٥م)، ولا فى مجمع أفسس (٤٣١م)، يستمر أوطاخي فى ترديد صيغة "طبيعة واحدة" كتعويذة، فى مقابلة مثل هذه البدعة المتصورة^(١).

تخوف معارضو أوطاخي (من ضمنهم الأساقفة: ثيودريطوس القورشي، فلافيانوس أسقف القسطنطينية، ولاون أسقف روما) من قبول آرائه الخاصة بـ "الطبيعة الواحدة" وأنها ستسبب - لا محالة - تلاشى الطبيعة البشرية للمسيح؛ حيث إنها "ستُبَلَع" بواسطة طبيعته الإلهية^(٢). وعلى ذلك، قام فلافيانوس بإدانته فى "المجمع المكانى" بالقسطنطينية فى العام ٤٤٨م، لسوء فهمه وتشويهه تعاليم كيرلس اللاهوتية، لاقى هذا الحكم قبولاً لدى لاون أسقف روما، ومن ثم قام بنبذ أوطاخي بوصفه "أحمق غاية الحمق وجاهل تمام الجهل"^(٣).

(1) R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: SPCK, 1961), 56-69.

(2) Theodoret of Cyrus, *Eranistes* 2 (PG 83.153, 157); J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 330-334, esp. 331-332

(3) Leo, *Ep.* 28.1 (= *Tome of Leo*; ed. E. Schwartz, ACO 2.2, 24).

حول إدانة أوطاخي فى القسطنطينية، عام ٤٤٨، انظر:

ACO 2.1.1, 100-145; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: Volume One, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, trans. J. Bowden, Second edition (Atlanta: John Knox Press, 1975), 523-526.

حول رد لاون على أوطاخي، والمجمع المكانى، انظر:

Leo, *Ep.* 27 and 29 (ed. E. Schwartz, ACO 2.4, 9-10); and R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, 73ff.

عند هذه النقطة، قرر البطريرك المصري ديسقورس أن يلقي بنقله لدعم أوطاخي، واعتراضاً على فلافيانوس ولاون، وكان ذلك قراراً مصيرياً بالنسبة لمستقبل الكنيسة المصرية، بالرغم من اتهام بعض المؤرخين المحدثين لديسقورس بالانتهازية^(١)، فإن أسباب هذا التدخل لم تكن سياسية، فعلى المستوى اللاهوتي، يبدو أن ديسقورس قد شارك أوطاخي تفسيره المتعسف لصيغة "طبيعة واحدة"، كذلك لم يكن راضياً عن تنازلات كريستولوجية قدمها كيرلس أثناء محادثاته مع الأنطاكيين، التي أدت إلى إعادة الوحدة بينهم عام ٤٣٧م^(٢). كان لدى ديسقورس القدرة على الاستفادة من المناخ السياسي المواتي في ذلك الوقت، في أي حدث، وبغض النظر عن دوافعه، ولأن أوطاخي كان له نصير متنفذ في البلاط الإمبراطوري (أمين البلاط كيرسافيوس)، استطاع ديسقورس أن يحصل على دعم الإمبراطور تاودوسيوس لعقد مجمع ثان بأفسس للنظر في القضية^(٣).

منح ديسقورس شرف رئاسة المجمع بصفته ممثل الكرسي السكندري، مثلما كان الأمر مع كيرلس في المجمع السابق بأفسس قبل ثمانية عشر عاماً، مارس ديسقورس سلطته بقبضة أكثر حزمًا من سلفه، سار ديسقورس نحو تنفيذ خطته بسرعة، في ظل تأييد غالبية ساحقة من الأساقفة الحاضرين المجمع،

(١) انظر، على سبيل المثال:

W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 764.

(2) Heinrich Bacht, S. J., "Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)," in *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited by A. Grillmeier and H. Bacht (Würzburg: Echter-Verlag, 1953), 193-314; J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 229.

(٣) ربما يكون ديسقورس قد ضمن دعم الإمبراطور تاودوسيوس عن طريق هدايا ثمينة، وسيتم لاحقاً

بتحويله ١٤٠٠ جنيه ذهبى إلى البلاط الإمبراطورى. (ACO 2.1.2, 27). إذا كان الوضع كذلك، فإنه

يكون قد اتبع ببساطة سابقة كيرلس الذى رصد علانية فى إحدى رسائله مجموعة مذهلة من الهدايا التى

وهبها لأعضاء من حاشية الإمبراطور، لكسب تعاطفهم معه خلال نزاعه مع نسطور.

(Cyril, *Ep.* 96; ed. E. Schwartz, ACO 1.4, 224-225; trans. J. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria, Letters 51-90* (FC 77), 151-153).

ومع وجود قوات إمبراطورية لسحق المعارضة، وفي النهاية تمت تبرئة أوطاخي، وعزل فلافيانوس أسقف القسطنطينية، ومرة أخرى لعب الرهبان المصريون دورًا حاسمًا في مسار الأحداث، فعند الشروع في بداية التصويت، قامت مجموعة منهم (بالتعاون مع حشد من نشطاء متشددين آخرين) بالاندفاع إلى قاعة المجمع والصراخ على المشاركين لمناصرة أسقفهم، اندلعت أعمال عنف خلال أعمال المجمع، وتسببت الأساليب الهمجية للحرس العسكري في إصابة عدد من المشاركين بكدمات، كان من بينهم فلافيانوس نفسه، سيموت في غضون عام لكونه "غير قادر على تحمل مشقة رحلته إلى المنفى"^(١).

عاد ديسقورس إلى الإسكندرية منتشياً بانتصاره، ولكنه كان نصرًا لفترة قصيرة وباهظ التكاليف، ففي دفاعه عن أوطاخي، لم يستعد ديسقورس القسطنطينية فقط، بل عادى أيضًا الكرسي الروماني المخيف لم يتمكن لاون أسقف روما من حضور المجمع بنفسه، ولكنه أرسل وفدًا باباويًا مع رسالة مفصلة لفلافيانوس يعارض فيها أفكار أوطاخي، هذه الوثيقة المعروفة بـ "طومس لاون"^(٢) لم تُقرأ على الإطلاق في المجمع، فهي لم تتوافق مع خطط ديسقورس، ومن ثم تم حجبها وكتمها، بالطبع لم يرض ذلك لاون، وهو كان أساسًا غاضبًا بشدة من أسلوب قيادة ديسقورس، إلى درجة أنه وصف المجمع الثاني لأفيس بـ "مجمع اللصوص."^(٣) في العام التالي ٤٥٠م توفي الإمبراطور تاودوسيوس، وفجأة

(1) Nestorius, *The Bazaar of Heracleides* 2.2.490-496; trans. G. R. Driver and L. Hodgson (Oxford: Clarendon Press, 1925), 358-362.

تزعّم عدد من المصادر القديمة بأن وفاة فلافيانوس كانت نتيجة للإصابات التي لحقت أثناء المؤتمر. على أن هذه المزاعم لا أساس لها.

(11. Chadwick, "The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon," *Journal of Theological Studies*, new series, 6.1 (1955), 17-34).

(2) Leo, *Ep.* 28; ed. E. Schwartz, ACO 2.2.1, 24-33; trans. W. Bright, in E. R. Hardy, ed., *Christology of the Later Fathers* (Library of Christian Classics III; Philadelphia: Westminster Press, 1954), 359-370.

(3) Leo, *Ep.* 95, *Letter to Pulcheria*; ed. E. Schwartz, ACO 2.4, 51.4.

وجد الأسقف السكندري نفسه دون سند، متأسفاً على فقد أقوى مدافع وحليف على الصعيد الدولي.

كان رد الفعل ضد ديسقورس عنيفاً وحاسماً إثر موت الإمبراطور ثيودوسيوس، تحركت الإمبراطورة الجديدة بوليكاريا، المتعاطفة مع لاون، لإبطال أعمال مجمع أفسس الثاني، والدعوة إلى عقد مجمع جديد ينعقد في العام التالي في خلقيدونية، القريبة من العاصمة القسطنطينية، في هذا المجمع المنعقد في خلقيدونية عام ٤٥١م، تم عزل ديسقورس (بزعم محاولاته قطع^(١) لاون في أفسس)، وتمت إدانة تعاليم أوطاخي مرة ثانية، وتم التوصل إلى حل وسط اعتماداً على ثلاث وثائق أساسية تم الاتفاق عليها، وهي: طومس لاون، ورسالة كيرلس الثانية إلى نسطور، واتفاقية إعادة الوحدة السكندرية الأنطاكية، كانت لغة عقيدة خلقيدونية هامة، فبينما تؤكد على أن العذراء مريم هي "أم الله" (Theotokos)، تحدثت عن أن المسيح "له طبيعتان، بلا تشويش، بلا تغير، بلا انقسام، بلا انفصال."^(٢) اعتبر معظم أعضاء الوفد المصري أن التأكيد على أن للمسيح "طبيعتين" قريب جداً من أفكار نسطور. واعتبروا بيان المجمع بمثابة خيانة لتراث كيرلس، ومما أكد هذا الانطباع رفض المجمع قبول حرومات كيرلس الاثني عشر ضد نسطور.

في نهاية الأمر، رفض الوفد المصري بحزم حكم المجمع بعزل ديسقورس، أرسل ديسقورس إلى المنفى إلى غنغرا (جزيرة بافلجونيا بآسيا الصغرى)، وتم تعيين بطريرك خلقيدوني مكانه، إلا أن المسيحيين الأقباط استمروا في اعتبار ديسقورس بطريركهم الشرعي، ويبدو أن عزل ديسقورس بالقوة من منصبه قد زاد من شعبيته بين المؤمنين المصريين - وبخاصة بين الرهبان الأقباط - واعتبروه "قائداً ناسكاً محاصراً"، والأخير في قائمة طويلة من البطارقة

(١) عقوبة القطع: تعني عزله من جماعة المؤمنين؛ ومن ثم إعلانه خارج عن الإيمان القويم. (المترجم)

(٢) حول أعمال مجمع خلقيدونية، انظر: ACO 2.1-5؛ للاطلاع على نص عقيدة خلقيدونية، انظر:

ACO 2.1.2, 129-130; trans. R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, 210-211.

(تشمل ديونوسيوس، بطرس، وأثناسيوس) الذين تعرضوا للنفي على أيدي خصوم عدوانيين^(١)، والواقع أن شهرة ديسقورس كبطيريك منفى ورمز رهباني محبب ستكون موضع احتفاء الأجيال التالية من الكتاب الرهبان غير الخلقيدونيين^(٢)، والفنانين^(٣) في مصر (انظر اللوحتين ٦، و ٧).

(1) W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 141, 154; M. Cramer and H. Bacht, "Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.-7. Jahrhundert): Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens," in *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 2, 327.

تقول حوليات العام ٨٤٦م "بعد إرسال ديسقورس إلى المنفى استمروا متشبثين به، بشكل سرى".

(*Chronicle of 846*; ed. E. W. Brooks and J.-B. Chabot, in *Chronica Minora*, CSCO Syr. 3. 4 (Paris: Typographie reipublicae, 1903), 163)

(٢) في منيح للقديس مكاريوس باللغة القبطية منسوب إلى ديسقورس (ولكن كتبه دون شك كتب متأخر غير خلقيدوني)، يرمى إلى تسجيل حديث ألقاه على مجموعة من الزائرين من الرهبان والكهنة أثناء نفيه في غفرا: يحيى فيه مكاريوس، ومقاومته البطولية في خلقيدونية، ويتحدث عن معاناته التي لاقاها في المنفى.

(Pseudo-Dioscorus, *Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw*; ed. and trans. D. W. Johnson, CSCO 415-416, *Scriptores Coptici* 41-42 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1980)).

ربما تكون القصة التي وردت في هذا المديح (الفصل التاسع)، والتي تصف كيف أخذ ديسقورس طومس لاون في المجمع "وألقاه على الأرض"، ربما تكون هذه القصة قد وُظفت كنموذج أدبي، تكرر في سير رهبان مشهورين، مثل دانيال الأسقيطي، وصموئيل القلموني؛ إذ قيل: إن كليهما أظهر معارضتهما لعقيدة مجمع خلقيدونية بتمزيقهما طومس لاون إرثا.

(M. Cramer and H. Bacht, "Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.-7. Jahrhundert)," in *Das Konzil von Chalkedon*, II, 320).

لمزيد من المعلومات حول الأعمال المضادة للخلقيدونية، التي تكرم دور ديسقورس في مجمع خلقيدونية، انظر:

Felix Haase, *Patriarch Dioskur I. von Alexandria: Nach monophysitischen Quellen* (Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Band 6; Breslau, G.P. Aderholz, 1908), 141-236.

(٣) في دير السريان بوادي النطرون. يُصور ديسقورس مرتدياً قلنسوة رهبانية.

Karel Inneemé, "The Iconographical Program of Paintings in the Church of al-'Adra in Deir al-Sourian: Some Preliminary Observations," in M. Krause and S. Schaten, eds., *THEMELIA: Spätantike und koptologische Studien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1998), 143-155, esp. 149 and 153. (fig. 6).

بينما يظهر في دير القديس أنطونيوس في مشروع لرسم الرهبان والبطاركة المصريين، يتضمن سلفيه المنفيين: أثناسيوس وبطرس.

Elizabeth S. Bolman, ed., *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of the St. Antony at the Red Sea* (New Haven: Yale University Press, 2002), 71, 76 (fig. 4.43), 112 (fig. 7.14).

لم يكن ما تمخض عنه مجمع خلقيدونية تسوية لاهوتية مقبولة من كل الأطراف، ولكن انفصلاً رسمياً بين الكنيسة في مصر من جهة، وبين كنيسة روم والقسطنطينية من جهة أخرى. سيكون لهذا الانفصال طوال القرنين التاليين آثار عميقة على الأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية في مصر؛ حيث استمرت الكنيسة غير الخلقيدونية في مقاومة هيمنة السلطة البيزنطية، وأصبحت الكنيسة القبطية وبطاركتها منفيين في أرضهم، بعد أن تم تهمة شهم تحت الحكم السياسى البيزنطى.

الفصل الرابع

النزاع على بطريركية الإسكندرية
"الاستعمار" الكنسى والكنيسة المصرية
من عام ٤٥١م حتى ظهور الإسلام
(ديسقورس الأول إلى بنيامين الأول)

على الرغم من عقوبة النفي الدائم التى وقعها مجمع خلقيدونية (٤٥١م) على البابا ديسقورس، فإنه ظل شخصية محورية فى تشكيل الهوية الكنسية المصرية، فيحتفى كتاب تاريخ البطاركة بتراث البابا ديسقورس فى عبارات تقديس وتكريم، واصفاً إياه بأنه 'الذى حفظ الإيمان الأرثوذكسى الباقي فى كرسى القديس مرقس الإنجيلي حتى الآن وإلى الأبد'، وهو الذى 'نال إكليل الشهادة' فى منفاه^(١)، ومن ثم تقرأ هذه الحولية القبطية حصاد تجربة ديسقورس فى ضوء النماذج البابوية السابقة، وبخاصة تلك التى اصطبغت بخطاب الرسولية والشهادة.

وتظهر سيرة ديسقورس الواردة فى تاريخ البطاركة - الأهمية البالغة لنفيه بالنسبة للتاريخ اللاحق للبطاركة المصريين، وبالنسبة لعلاقة الكنيسة القبطية مع كل من الدولة البيزنطية، والكنيسة الإمبراطورية (الخلقيدونية)، مثل مجمع خلقيدونية وما تلاه، وفقاً لسير البطاركة، علامة فارقة فى هوية الكنيسة المصرية ومسارها التاريخي، فعقب المجمع تعطلت عملية تسجيل وكتابة تاريخ البطاركة المصريين:

"ولكن فى هذا الوقت تفرقت الأمانات وتبددت الكراسي، حتى إنه لم يبق من يكتب سير البطاركة، وانقطعت عادة كتابتها... ومن ثم لم توجد أى سيرة للبطريك القديس ديسقورس بعد نفيه."^(٢)

أحدث نفي ديسقورس تغييراً جوهرياً فى موقف الكثير من المسيحيين المصريين تجاه السلطة الإمبراطورية فى القسطنطينية، ويؤكد تاريخ البطاركة على تعرض ديسقورس للتعذيب والنفي 'على يد الأمير (الإمبراطور) مرقيان وزوجته'

(1) PO 1.4, 444.

(2) Ibid.

والقائمين على المجمع، الذين كانوا خاضعين للإرادة الإمبراطورية، والواقع أنه خلال القرنين التاليين لمجمع خلقيدونية، بدأت الكنيسة القبطية، ومعها طوائف أخرى غير خلقيدونية، في إطلاق اسم الكنيسة "الملكانية" على خصومها^(١).

شكل نفى ديسقورس تحولاً جذرياً في العلاقات بين الكنيسة المصرية والسلطة الإمبراطورية، ولكن بالنسبة للمسيحيين المصريين وذكرياتهم التاريخية الطويلة ستستحضر صوراً حية لتجربة البطارقة المصريين السابقين، فقبل قرن من الزمان، قام الإمبراطور الروماني قسطنطين الثاني بنفى أثناسيوس من كرسيه واستبداله (في مرتين منفصليتين) بأساقفة أريوسيين. الآن ومع إزاحة ديسقورس من المشهد تحرك بسرعة الإمبراطور مرقيان وأتباعه الخلقيدونيين لتعيين بديل، ووقع اختيارهم على أسقف مصري يدعى بروتيريوس، كان - أولاً - من مؤيدي ديسقورس، ثم تحول إلى المعسكر الخلقيدوني، وبهذه الطريقة سعى الخلقيدونيون إلى إسكات المعارضة المصرية عن طريق تعيين ممثلهم - الحائز على تصديق الإمبراطور - كبطريرك.

كانت البطريركية المصرية موضوعاً لنزاع حامى الوطيس بين فريقين (على الأقل)، نتيجة لهذه الأحداث،، خلال معظم فترات القرنين التاليين (من العام ٤٥١، وحتى العام ٦٤٢م)، فبينما اعترفت غالبية الأسقفيات المصرية بديسقورس وسلسلة خلفائه غير الخلقيدونيين، كبطارقة شرعيين، نادراً ما اعترفت الكنيسة البيزنطية (الخلقيدونية) بالقسطنطينية بشرعيتهم، فى المقابل اختار الخلقيدونيون تمكين أنصارهم من الوصول إلى كرسي الأسقفية بالإسكندرية، وفرض سلطتهم بتدخل عسكري مدعوم من الدولة، كان هؤلاء الأساقفة الخلقيدونيون الذين عينوا

(١) حول العلاقات الاجتماعية والفكرية بين الإمبراطور والكنيسة فى أعقاب مجمع خلقيدونية، انظر: RhabanHaacke, "Die kaiserlichePolitik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553).", in *Das Konzil von Chalkedon*, 95-177.

بالإسكندرية، معضدين بأنماط جديدة من التشريع الإمبراطورى - ذلك التشريع الذى منح الكرسى الأسقفى درجة غير مسبوقه من السلطة المدنية على الأمور الاقتصادية والسياسية فى الإسكندرية⁽¹⁾، وأخيراً كان ولوج بروتيريوس وخلفائه إلى كرسى الإسكندرية مدعوماً بحملة رسمية للدعاية اللاهوتية (قادها بشكل أساسى كنيسة روما والقسطنطينية)، يهدف إلى تهميش المعارضة التى أثارها غير الخلقيدونيين فى إطار الخطاب البيزنطى العام، كان لاون، أسقف روما هو المحرك الفعلى لهذه الحملة، وأعلن فى رسائله أن الكنيسة فى مصر كانت فى حالة "عبودية يرثى لها"، طُلب من الإمبراطور التدخل لتحريرها، ومن ثم إمكانية استعادة "كرامة الآباء والحق المقدس"⁽²⁾.

هذا التدخل الإمبراطورى المؤيد لمجمع خلقيدونية يمكن أن أقول بأنه مثل شكلاً من أشكال الاستعمار الكنسى، فالسياسات العسكرية والقانونية والاقتصادية وحتى الخطابية التى تبنتها القسطنطينية وروما - كانت موجهة بصفة خاصة لعزل وتجميع دور المعارضة القبطية، وتأمين جبهة دعم خلقيدونية فى الإسكندرية⁽³⁾، وحتى الآن يسير المؤرخون الكنسيون الغربيون بعفوية على نهج أسلافهم فى دراساتهم الحديثة حول هذه الفترة - وهم أنفسهم ورثة التقاليد الخلقيدونية - إذ يرددون ويخلدون الأسس الاستعمارية لأسلافهم البيزنطيين والرومانيين، وكمثال

(1) George R. Monks, "The Church of Alexandria and the City's Economic Life in the Sixth Century," *Speculum* 28 (1953), 349-362; J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 283-285, 292.

(2) Leo, *Ep.* 162, ACO 2.4, 107.13-16.

(3) اتبعت إدوارد سعيد فى استخدامه لمصطلحى "الإمبريالية"، و"الاستعمار" وتحديداه للعلاقة بينهما، بالنسبة لسعيد يشير مصطلح "الإمبريالية" إلى "الممارسة، والنظرية والمواقف لمركز حضرى مهيم يدير منطقة بعيدة". بينما يشير مصطلح "الاستعمار" - زرع مستوطنات فى منطقة بعيدة - يفهم على أنه نتيجة مشتركة للفكر والممارسة الإمبريالية.

Edward Said, *Culture and Imperialism*, (New York: Vintage Books, 1993), 9.

واضح على ذلك استمرار عدد من الباحثين في استخدام مصطلح "مونوفيزيت" Monophysite، ويعنى الطبيعة الواحدة فى الإشارة إلى القبط المعارضين لخلقيدونية، بالرغم من أن هذا المصطلح استخدم فقط فى القرون المتأخرة كوصف تحقيرى بواسطة خصومهم اللاهوتيين، ويرفضه معظم الأقباط الآن، كوصف لهم^(١)، وهناك باحثون آخرون، عندما يتحدثون عن قوائم بطاركة الإسكندرية، فإنهم يسردون سلسلة البطاركة الذين اعترفت بها السلطة الخلقيدونية الإمبراطورية^(٢)، سأقدم فى هذا الفصل تصحيحاً لهذا الاتجاه، عن طريق إعادة قراءة هذا الفترة التاريخية، من خلال وجهة نظر المستعمر - الكنيسة المصرية غير الخلقيدونية -

(١) لاحظ - على سبيل المثال - عنوان أحد الأعمال الهامة حول هذا العصر فى حقل الدراسات الكنسية الغربية:

W. H. C. Frend's monograph, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

(ظهور حركة المونوفيزيين: فصول فى تاريخ الكنيسة فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين). وفى دراسات أكثر حداثة:

David Johnson ("Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451-641," in *The Roots of Egyptian Christianity*, 218-219) and James Allen Evans (*The Empress Theodora: Partner of Justinian* (Austin: University of Texas Press, 2002), 131, note 1 for chapter 7)

كلا الباحثين يعترف بأن "لقد عفى الزمن على الحديث عن المونوفيزيين، ولكن، على أى حال، اختارنا أن نستخدم المصطلح "من أجل المواءمة".

(٢) على سبيل المثال عندما يتحدث AkyosGrillmeier عن عقيدة غير الخلقيدونيين حول شخصية السيد المسيح، فإنه يحرص على الحفاظ على قوائم البطاركة بترتيبها الغربى. على سبيل المثال. عندما يتحدث عن تيموثاؤس الرابع، وبالرغم من أنه يقر بأن "القبط يدعونه تيموثاؤس الثالث.. بينما يقول الملكيون بأنه تيموثاؤس الرابع".

(A. Grillmeier, with T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, volume 2.4, 42, note 52).

وذلك لفهم الطريقة التي تكيفت بها الهوية الاجتماعية واللاهوتية للبطريركية المصرية مع خطابات القوة "الإمبريالية" ومع تعقيدات المقاومة السياسية^(١).

ظاهرة المقاومة ليست ببساطة النقيض للهيمنة الاستعمارية، ولكن تبين أن المقاومة هي عملية متعددة الجوانب لمناورات ثقافية^(٢)، وهي التي بالضرورة تتطوى على أشكال من التوافق والتواطؤ^(٣)، ومن ثم، فمزيج متنوع من الديناميكيات الاجتماعية تكون متوقعة في الجماعة المستعمرة، من بين هذه الديناميكيات:

(١) خلال هذا الفصل، سأستخدم رؤية نظرية ما بعد الاستعمار في تحليل الوضع الاجتماعي للكنيسة القبطية في القرنين التاليين لمجمع خلقيدونية. وببساطة، تمثل "ما بعد الاستعمار" منهجاً لدراسة الثقافة التي تسعى للتخلص من أشكال الهيمنة الاستعمارية (أو الإمبريالية)، وتعرف الطرق المختلفة التي اتبعتها الشعوب المستعمرة في مواجهة مثل هذا الخلل في ميزان القوى. من خلال جذورها في عمل إدوارد سعيد (وبخاصة كتابه الاستشراق) ركزت نظرية ما بعد الاستعمار اهتمامها، في الغالب، على ممارسة وثقافة المقاومة، سواء كانت في شكل عمل سياسي أو أعمال أدبية. وتساءل بعض المنظرين عن إمكانية تطبيق نظرية ما بعد الاستعمار على التاريخ ما قبل الحديث. على كل الأحوال انتقد Ernst Gellner فكرة ملائمة نظرية ما بعد الاستعمار لدراسة المجتمعات الحديثة فقط. انظر:

Ernst Gellner ("The Mightier Pen? Edward Said and the Double Standards of Inside-out Colonialism," *The Times Literary Supplement* (February 19, 1993), 3-4)

وفي مناقشته لأفكار Gellner، يلاحظ روبرت بانج التشابه بين الأشكال الحديثة للاستعمار والأشكال القديمة للهيمنة السياسية، ويمضى قائلاً: "إن فائدة القمع في الماضي ستكون دائماً موجبة بالعلاقة بين ذلك الماضي والحاضر". انظر:

Gellner, Robert J. C. Young (*Postcolonialism: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 5, 11)

(2) Stephen Slemon, "Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World," in *World Literature Written in English* 30.2 (1990), 30-41; Sara Suleri, *The Rhetoric of English India* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 3-4; Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, "General Introduction," *The Post-Colonial Studies Reader* (London and New York: Routledge, 1995), 1-4. See also Nima Naghibi's critique of Edward Said in "Colonial Discourse," in *Encyclopedia of Postcolonial Studies* (Westport, CT; London: Greenwood Press, 2001), 102-107, esp. 102-103.

(٣) يقول ستيفين سلمون بأن المقاومة "دائماً متورطة بالضرورة في الجهاز الذي تسعى إلى تخطيه". بمعنى أن أي فعل للمقاومة، يُحدد على ضوء علاقته بالمصطلحات التي وضعها الأيدولوجية أو القوة السائدة. وحتى الآن، وفي نفس الوقت، يحدد عن طريق سوء تخصيص مصطلحات القوة المهيمنة.

Stephen Slemon ("Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World," 37); (Benita Parry, "Problems in Current Theories of Colonial Discourse," *Oxford Literary Review* 9.1-2 (1987), 40; cf. John Yang, "Representation and Resistance: A Cultural, Social, and Political Perplexity in Post-Colonial Literature," at <http://www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/poldiscourse/yang/1.html>).

- ١) تشكيل نظم نحوية جديدة فى المنافسة على القيادة المحلية والمؤسسية.
- ٢) الانقسامات الداخلية والتصنيفات الاجتماعية وفقاً للعرق واللغة والدين.
- ٣) خطابات وممارسات تحاول أن تعيد رسم ملامح الهوية الطائفية عن طريق التنافس حول الحدود المفترضة بين المركز والطرف/ الهامش، أو تلك التى تسعى إلى تزييف أكبر نسبة من الوعى الجمعى بين الشعب المستعمر، كما فى حالة الوطنية أو حركات التضامن العرقى.
- هذه النواحي النموذجية لمقاومة الاستعمار تمثلت - بطرق مختلفة - فى تاريخ البطريركية القبطية خلال القرنين التالين لمجمع خلقيدونية. فى أعقاب مجمع خلقيدونية، أصبحت بطريركية الإسكندرية مركزاً للنزاع المؤسسى بين الأسقف الخلقيدونى بروتيريوس، المدعوم من قبل الإمبراطور، وبين أقرانه غير الخلقيدونيين، وبالتحديد ديسقورس الأسقف المنفى، وخليفته المباشر تيموثاؤس الثانى إيلورس. وكما سنرى، لن يخلو التراث التاريخى لهذه المقاومة، فى العقود التالية، من نوبات من اللف والدوران! لم يفقد البطاركة الأقباط التالون الأمل تماماً فى الحصول على دعم الأباطرة، حتى وهم فى خضم معارضتهم اللاهوتية لعقيدة مجمع خلقيدونية، ولم يرفضوا إمكانية التسوية اللاهوتية، تلك الحقيقة التى ستؤدى حتماً إلى جرهم لنزاع (وحتى انفصال) مع جماعات وأحزاب فى كنائسهم المصرية، كانوا أكثر تشدداً فى مناوأتهم لمجمع خلقيدونية، سيتتبع هذا الفصل الرابع والأخير التاريخ المتشعب لهذه المقاومة البابوية حتى الفتح العربى لمصر فى العام ٦٤٢م، ذلك الحدث الذى أعاد فى نهاية المطاف تشكيل المشهد السياسى للمسيحيين المصريين، وطرح احتمالات جديدة وتحديات جديدة أمام القيادة البابوية القبطية.

سياسات المقاومة والتسوية:

الصراعات المبكرة مع الكنيسة الإمبراطورية الخلقيدونية قط، وقلنصوة بيضاء: قصة تيموثاؤس وتيموثاؤس.

بعد وفاة البطريرك المنفى ديسقورس عام ٤٥٤م تبلورت على الفور المقاومة القبطية للسياسة الكنسية للكنيسة الإمبراطورية، والتقت حول شخصية تيموثاؤس الثانى إيلورس (٤٥٧-٤٧٧م)^(١). لقيه إيلورس - يُترجم فى الغالب بـ "القط" - يبدو أنه يشير إلى مظهره النحيف^(٢)؛ ومع ذلك حاز تيموثاؤس مكانة أكثر قوة فى عيون المصريين، بصفته نموذجًا للمقاومة المصرية الكنسية ضد مجمع خلقيدونية، كان بالأساس راهبًا، ثم صار كاهنًا فى فترة بطريركية كيرلس، وصار عضوًا من سكرتارية ومعاونى ديسقورس فى مجمع أفسس الثانى عام ٤٤٩م، ونفى مع ديسقورس من الإسكندرية عام ٤٥١م^(٣)، عقب غيبة ديسقورس وأعوانه خلت الساحة الكنسية أمام الخلقيدونيين، لكى ينتخبوا ويعينوا بروتيروس فى نفس العام.

(١) للاطلاع على مختصر لسيرة تيموثاؤس وكتابات، انظر:

Donald B. Spanel, "Timothy II Aelurus," *Coptic Encyclopedia* 7.2263-2268.

(٢) يوصف فى أحد المصادر السريانية بـ "تيموثاؤس ابن عرس":

R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon," in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, ed. C. Laga, J. A. Munitiz, and L. Van Rompay (Leuven: Departement Orientalistik, 1985), 115.

(٣) حول تفاصيل عن فترة رهبنته وكنهوته، انظر:

Zacharias Rhetor, *HE* 4.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 169 (Syriac text) and CSCO 87, 118 (Latin translation); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks (London: Methuen & Co., 1899). 64); Evagrius, *HE* 2.8 (ed. J. Bidez and L. Parmentier (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1964), 56.1-5).

حول صحبته لديسقورس فى مجمع أفسس، انظر:

Timothy Aelurus, *Histoire*, ed. Nau, PO 13, 205-209

وحول عزله ونفيه، انظر: the *History of the Patriarchs*, PO 1.4, 445.

اندلعت الاضطرابات والاعتراضات على إثر انتخاب بروتيوريوس في العام ٤٥١م، واستمرت الاضطرابات المحلية طوال فترة تولي بروتيوريوس^(١)، استطاع بروتيوريوس أن يحافظ على منصبه بالإسكندرية لمدة ثلاث سنوات بعد وفاة ديسقورس، في ظل وجود منافسيه الرئيسيين في المنفى، وبالطبع بسبب الدعم السياسي الذي لاقاه من الإمبراطور مرقيان، وتغير الحال إثر وفاة مرقيان في العام ٤٥٥؛ إذ بدأت تضعف هيمنة الخلقيدونيين على السياسات الكنسية بالإسكندرية، وتمكن تيموثاؤس "القط"، خلال عامين من الهروب عائداً إلى الإسكندرية، بمساعدة رهبان مناوئين لمجمع خلقيدونية، ومن ثم تم تجليسه كخليفة لـديسقورس في العام ٤٥٧م^(٢)، عزز تنصيب تيموثاؤس في واحدة من أكبر كنائس الإسكندرية (الكنيسة الكبرى التي طرد منها بالقوة من قبل)، مكانته كمنافس لبروتيوريوس، وكمركز تجمع لتجدد الاضطرابات التي سببها وجود الأسقف الخلقيدوني^(٣).

(1) Evagrius, *IIE* 2.5 (ed. Bidez and Parmentier, 50–51; trans. M. Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 2000). 76–77; W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 149, 154.

(٢) حول رسالة تيموثاؤس أسقفًا، انظر:

Zachariah Rhetor, *IIE* 4.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83. 169–171 (Syriac) and CSCO 87, 117–119 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 64–66); Evagrius, *IIE* 2.8 (ed. Bidez and Parmentier, 55–56; trans. Whitby, 85); and Michael the Syrian, *Chronicle* 8.14 (trans. J.-B. Chabot, vol. 2 (Brussels: Culture et Civilisation, 1963). 123).

يدعى ثيوفانوس المعترف، في رواية معادية لتيموثاؤس، بأن تيموثاؤس استخدم تماثيل سحرية لكي يكسب تحالف الرهبان: "لجأ تيموثاؤس إلى السحر، وذهب ذات ليلة حول قلالي الرهبان، منادياً كل واحد منهم باسمه، وعندما يرد أحدهم، كان يقول: أنا ملاك. وقد أرسلت لأبلغ كل أحد لكي يمتنع عن الشركة مع بروتيوريوس وحزب خلقيدونية. ولتعيين تيموثاؤس القط أسقفًا للإسكندرية".

(*Chronicle* AM 5949; ed. C. de Boor, vol. 1 (Lipsius: B. G. Teubner, 1883), 109–110; trans. C. Mango and R. Scott, 169).

(3) Zachariah Rhetor, *IIE* 4.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83. 171 (Syriac) and CSCO 87. 118 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 65); *contra* the pro-Chalcedonian account of Ps.-Leontius, *De sectis* V.1 (PG 86.1228C)

فى خلال شهر تصاعدت حدة هذه الاضطرابات وتحولت إلى عنف، واغتيل بروتيريوس، إما بواسطة الغوغاء، أو بواسطة العسكر^(١).

الطبيعة السرية المزعومة لانتخاب تيموثاؤس ومقتل بروتيريوس اللاحق، جعل "القط" هدفاً لاتهامات عديدة من قبل أنصار بروتيريوس الخلقيدونيين فى مصر، ومن قبل لاون أسقف روما. كل أرسل خطابات معارضة إلى الإمبراطور الجديد (لاون الأول) مدعين بأن انتخاب تيموثاؤس كان باطلاً، متهمين تيموثاؤس بالتآمر فى مقتل بروتيريوس^(٢)، يذهب لاون بابا روما فى خطابه بعيداً إلى حد وصف تيموثاؤس بـ "قاتل والديه" ويقارن بينه وبين الشخصية الكتابية قايين قاتل أخيه^(٣)، وإلى جانب هذه اللغة التحريضية، كان الأسقف الرومانى يتبع أجندة خطابية شبيهة إلى حد كبير بالأيدولوجيات الاستعمارية الحديثة، يستخدم لاون تعبيرات كذلك التى يستخدمها كاتب استعماري حديث عند وصفه لدكتاتور مارق من دول العالم الثالث، فيصف تيموثاؤس بـ "الطاغية الجامح"، ويصف الكنيسة فى

(١) يوجه المؤرخون الخلقيدونيون اللوم فى مقتل بروتيريوس إلى الغوغاء الشائرين من مواطنى الإسكندرية الذين أيدوا تيموثاؤس:

Evagrius, *IHE* 2.8 (ed. Bidez and Parmentier, 56; trans. Whitby, 85); Theophanes Confessor, *Chronicle*, AM 5950 (ed. C. de Boor, vol. I, 110–111; trans. C. Mango and R. Scott, 170).

بينما ينسب أقرانهم غير الخلقيدونيين هذه الجريمة إلى جندى روماني. غضب من مراوغة بروتيريوس فى دعم سياسة الإمبراطورية:

Zachariah Rhetor, *IHE* 4.2 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 171 (Syriac) and CSCO 87, 119 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 66; Michael the Syrian, *Chronicle* (trans. J.-B. Chabot, II, 124–125).

يعترف إيفاجريوس نفسه بهذا التفسير البديل لمقتل بروتيريوس.

(٢) للاطلاع على النص اللاتينى للخطاب الذى أرسله الخلقيدونيون بالإسكندرية إلى الإمبراطور لاون، انظر: ACO 2.5, no. 7, 11–17. أجزاء من هذا الخطاب أوردها المؤرخ إيفاجريوس

(*IHE* 2.8; trans. Whitby, 86–88)؛ حول خطاب لاون أسقف روما إلى الإمبراطور، انظر:

(*Ep.* 156, 162, 164), see ACO 2.4, 101–104, 105–107, 110–112.

(3) Leo of Rome, *Ep.* 162 and 164; ed. E. Schwartz, ACO 2.4, 107.10–13 and 112.6, 27.

مصر بأنها في حالة "عبودية مزرية" لا سبيل إلى تحريرها إلا بإمكانية تدخل الإمبراطور^(١)، على الصعيد السياسي لاقت حملة كتابة الرسائل، التي شنها لاون، نجاحاً ملحوظاً؛ إذ استجاب الإمبراطور لها باستطلاع آراء الأساقفة والرهبان الخلقيدونيين في الغرب، أعطى هذا التصرف للاون الفرصة لحشد معارضة متزايدة ضد تيموثاؤس^(٢)، في مواجهة هذا الضغط المتزايد من قادة الكنيسة أصدر الإمبراطور لاون أمراً في العام ٤٥٩م، بنفى تيموثاؤس إلى مدينة غانغرا في البحر الأسود، نفس المكان الذي قضى فيه سلفه ديسقورس سنوات حياته الأخيرة.

أسس تيموثاؤس في منفاه "تجمعات منافسة"^(٣)، وبدأ في إنتاج ما يمكن تسميته أدب المقاومة اللاهوتي، ويتناول تيموثاؤس في مقالته ضد خلقيدونية التي كتبها من منفاه طومس لاون بالتفصيل، وبتقنيده نقاطه الواحدة تلو الأخرى، ويشجب "تجديف" المجمع، وينتقد معارضيه بسبب "تملقهم سلطان ذلك الزمان"^(٤)، يحذر تيموثاؤس أتباعه في مكان آخر من مقالته، من "رجل دين مجهول وأجنبي"

(1) Leo of Rome. *Ep.* 156 (ed. E. Schwartz, ACO 2.4, 104.1–2) and *Ep.* 162 (ibid., 107.12–15); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* 2.4, 11–12.

(٢) للنص اللاتيني لهذا المنشور، انظر: ACO 2.5, 9–11. وهناك نسخة أخرى محفوظة في كتاب إيفاجريوس:

Evagrius. *IIE* 2.9 (ed. Bidez and Parmentier, 59–61; trans. Whitby, 90–91).

الخطاب موجه إلى رئيس أساقفة القسطنطينية أناتوليوس، ولكن كان من بين آخرين وجه لهم الخطاب:

الرهبان السوريان المشهورين: سيمون. باراداتوس، ويعقوب (صانع المعجزات):

Theophanes Confessor, *Chronicle* AM 5952 (ed. C. de Boor, vol. 1, 111; trans. C. Mango and R. Scott, 172).

(3) Theophanes Confessor, *Chronicle*. AM 5952 (ed. C. de Boor, 112.6–8; trans. C. Mango and R. Scott, 172–173).

(4) Timothy Aelurus, *Against Chalcedon*; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, in *After Chalcedon*, 120–142 (Syriac text); 143–166 (English translation)

للقوف على النص المقتبس، انظر الورقة رقم ١٢٤ (النص) وصفا ٣٦٢ (الترجمة)

يأتى إلى مصر ويعلم "بدعة الطبيعتين" (يقصد: تعاليم مجمع خلقيدونية)^(١)، هنا يمكننا أن نرى كيف بدأ تيموثاؤس فى بناء طريقة للحديث، يدمج فيها مصطلحات وثنائيات متقابلة، كنموذج للمقاومة الخطابية، وهو يحاكي بشكل خاص استخدام معارضيه لمصطلحات مثل "التجديف" و "الهرطقة"، واستخدم مصطلح "الطبيعتين" كمقابل لانتقادات الخلقيدونيين لما يُسمى بمذهب "المنوفيزيين: الطبيعة الواحدة" (ومن ثم، صك مفاهيم ثنائية للانتماء الطائفي)، من ناحية أخرى يمكن ملاحظة تعقيد وتواطؤ مقاومة تيموثاؤس، من خلال موقفه تجاه القوى الإمبراطورية، فبالرغم من تصويره لخصومه بأنهم متملقون سياسيون "يتملقون السلطان"، فإن ذلك لم يمنعه من إبراز - فى رسالة أخرى - أن الإمبراطور كان قد استدعاه من المنفى 'ليقدم النصيحة حول المشاكل العاصفة التى تواجهها الكنيسة'^(٢)، يتضح ذلك أخيراً من خلال تصويره للكنهنة الخلقيدونيين فى مصر على أنهم "مجهولون وغرباء"، وفى جعلهم متناقضين مع "شعب مصر"^(٣)، يظهر تيموثاؤس حركة مبكرة لتشكيل الهوية المصرية المسيحية بشيء من قبيل مقاربة تعبيرات شعبية.

أحد الأشياء التى تدهش القارئ الحديث فى كتابات تيموثاؤس فى ذلك العصر - هى طابعها اللاهوتى العميق؛ إذ يشتمل قسم كبير من مقالاته ضد الخلقيدونيين ومن رسائله إلى الكنائس على مقتطفات من أقوال آباء الكنيسة، استخدمت هذه المجموعات، أو سلسلة الاقتباسات، بشكل منظم لدحض المذهب

(1) Timothy Aelurus, *Letter to Egypt, Thebaid, and Pentapolis*, fol. 34a; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus," *Journal of Theological Studies* 21 (1970), 341 (text) and 362 (translation).

(2) Timothy Aelurus, *Letter to Claudianus the Priest*; fol. 36b; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters," 346 (text) and 369 (translation).

(3) Timothy Aelurus, *Letter to Egypt, Thebaid, and Pentapolis*, fol. 34a (ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters," 341 and 362); *Letter to Faustinus the Deacon*, 35b (ibid., 344 and 365).

الخلقيدونى، وفى نفس الوقت تعرفنا الكثير عن الطريقة التى كان يقدم بها تيموثاؤس نفسه لأنصاره وهو فى المنفى، الجدير بالملاحظة أن تيموثاؤس، وهو يجمع مقتطفاته الأدبية يقتبس بحرية كبيرة من سابقه أثناسيوس وثاؤفيلوس وكيرلس، وبذلك يربط مقاومته اللاهوتية الخاصة ضد الخلقيدونيين، بذلك النسب العريق والشهير للفكر الكريستولوجى السكندرى، ويؤكد ضمناً ما يراه حقاً أصيلاً فى جلوسه على كرسى الإسكندرية.

أصبحت مثل هذه الأغراض الخطابية واضحة فى مقالة تيموثاؤس ضد الخلقيدونيين، فبعد أن يكرر الاقتباسات من كيرلس لى يدحض طومس لاون يمضى فى مدح خليفة كيرلس (وسلفه هو شخصياً تيموثاؤس) بوصفه "الحارس القوى للإيمان ولقوانين الآباء"⁽¹⁾، ثم يدافع تيموثاؤس عن شرعية خلافته كأسقف للإسكندرية، مبيناً أوجه التشابه بين تجربته الشخصية فى المنفى، وتجربة ديسقورس:

"الآن بعد أن وجدت نفسى مستحقاً أن أخلف دسيقورس
بنعمة الروح القدس، والاعتراف بنفس الإيمان الذى كان له،
الإيمان الذى تسلمناه من الرسل القديسين والآباء المباركين،
أصلى لى أستطيع أن أتمثل به فى جهاده، ومن أجل ذلك
أتحمل هذه الأشياء التى قد تصل إلى النفى والسجن."⁽²⁾

كان موضوع الاحتمال فى مواجهة الاضطهاد محوراً رئيسياً أيضاً فى مقالة تيموثاؤس؛ حيث استخدم لغة المعاناة المشتركة لإبراز تضامنه مع المؤمنين المصريين: "الإخوة الأحباء، لقد هبت رياح قوية على كنيسة الله، ويجب علينا أن

(1) Timothy Aelurus, *Against Chalcedon*, fol. 51v; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, in *After Chalcedon*, 138 (text) and 163 (translation).

(2) Timothy Aelurus, *Against Chalcedon*, fol. 60v; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, in *After Chalcedon*, 141 (text) and 165 (translation).

أن نقاسم المعاناة.^(١) كان خطاب التضامن والمعاناة مرتبطاً بشكل وثيق بقضايا كريسولوجية أساسية، تعد من الأسباب الرئيسية للجدل الخلقيدوني - وبخاصة القضايا حول طبيعة الشركة الإنسانية في المسيح؛ ولذلك كتب تيموثاؤس إلى الشماس فوستينوس يقول: "وبالرغم من أننا بعيدون بعضنا عن بعض بالجسد، فإننا مرتبطون جماعة بروح الوحدة وبرباط حب المسيح؛ لأن سيدنا المسيح الذى يتألم معنا، هو فى وسطنا وحاضر فينا مع الآب السماوى والروح القدس."^(٢) فى نهاية المطاف، كان البطريرك المنفى تيموثاؤس يحدد بوعى مرة أخرى - شأنه شأن ثاؤفيلوس وكيرلس من قبله - تراث المقاومة للكنيسة المصرية بوصفها كنيسة الشهداء، وذلك عن طريق تصوير نفسه، وكنيسته، وشخص المسيح كضحايا لموجة جديدة من الاضطهاد^(٣).

(1) Timothy Aelurus, *Letter to Egypt, Thebaid, and Pentapolis*, fol. 34b; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters," 342 (text) and 364 (translation).

(2) Timothy Aelurus, *Letter to Faustinus the Deacon*, fol. 35a; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters," 343 (text) and 365 (translation).

(٣) يصف تيموثاؤس معارضيهِ الخلقيدونيين، كجزء من سياسته الأوسع المطردة، على أنهم هؤلاء الذين ارتدوا، ومن ثم يحتاجون إلى فترة من التكفير (عام واحد) حتى يتم قبولهم مرة ثانية فى "الأرثوذكسية"، انظر، على سبيل المثال رسالته إلى مدينة الإسكندرية:

Letter to the City of Alexandria, fol. 33b-34a; ed. and trans. R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "A Collection of Unpublished Syriac Letters," 340-341 (text) and 361 (translation); and his *Letter to Egypt, Thebaid, and Pentapolis*, fol. 34b; *ibid.*, 342 (text) and 363 (translation).

كان تيموثاؤس يصيغ سياسته بطريقة شديدة الشبه لتلك التى اتبعها سلفه بطرس الأول خلال فترة اضطهاد دقلديانوس، وذلك بطلبه مدة عام واحد فقط كفترة للكفارة، ويبدو أن اهتمام تيموثاؤس الرعوى المعتدل نحو إعادة الشركة مع معارضيهِ سيناقض موقف لاون أسقف روما القائل بوصف تيموثاؤس بأنه طاغية متعطش للسلطة.

سيظل تيموثاؤس في المنفى طوال الستة عشر عامًا التالية (٤٥٩-٤٧٥م)، مضطراً إلى رعاية الغالبية غير الخلقيدونية في مصر، من بعيد، وفي نفس الوقت سارعت الكنيسة الخلقيدونية في الإسكندرية بالتحرك لملء الفراغ الذى خلفه تيموثاؤس بغيابه، فعينوا مكانه بطريركاً ممثلاً لهم، راهب يُسمى تيموثاؤس سالوفاكيور (ذو القلنصوة البيضاء) من دير باخومى بأبى قير (الذى برز بسرعة كمركز خلقيدونى خلال هذه الفترة)^(١)، لم تصلنا أى شهادة مكتوبة من تيموثاؤس هذا، ولكن يصف المؤرخون القدامى فترة توليه (٤٦٠-٤٧٥، ٤٧٦-٤٨١م) بطريقة تتفق بشكل ملحوظ مع الحالة الاجتماعية للمديرين الاستعماريين فى أواخر فتراتهم، بيّن أحد الباحثين المحدثين الذى يتبنى نظرية ما بعد الاستعمار - كيف أن مثل هؤلاء المديرين الاستعماريين "سرعان ما يجدون أنفسهم فى منزلة غير محددة، ليس المركز الحكومة المركزية التى يمكنها حمايتهم وقهرهم أيضاً، ولا المستعمرون الذين يتساوى فى نظرهم هؤلاء المديرين والحكومة المركزية".^(٢)

يجسد تيموثاؤس سالوفاكيور كشخصية عامة غموض هذه الشخصية الإدارية الحدية فى مجتمع استعماري، يتضح ذلك فى سعيه للتفاوض حول، والمحافظة على توازن، حزمة معقدة من القضايا الاجتماعية (عمل دقيق أشبه بلاعبى السيرك، سيكون سبب تسميته الفريدة "صاحب القلنصوة البيضاء"). وعلى وجه التحديد بذل جهوداً كبيرة للحصول على دعم محلى مصرى لقيادته، بالرغم من سعيه الحثيث لضمان الرعاية المالية والعسكرية من الإمبراطور ومن

(1) H. Bacht, "Die Rolle des orientalischen Mönchtums," 259.

استمرت الرعاية الرهبانية تلعب دوراً كبيراً فى النزاع على السلطة الأسقفية بالإسكندرية، فبينما مثل دير "أبو قير" معقلاً للعقيدة الخلقيدونية، أصبح دير الزجاج غرب المدينة مركزاً ذائع الصيت للمعارضة غير الخلقيدونية.

(D. Chitty, *The Desert a City*, 92 and 99, notes 83-84).

(2) Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, 19.

كنيسة روما والقسطنطينية^(١)، وفي نفس الوقت سعى تيموثاؤس للحصول على استقلالية أكثر من القسطنطينية في سلطته الإقليمية على الأسقفيات المصرية، ولذلك يصفه أحد المؤرخين القدامى بأنه "رجل سعى إلى الشعبية"، وكان "ليناً ومتساهلاً في سلوكه" تجاه الكنيسة المصرية المعارضة، تجسدت هذه السياسة السلمية اللينة في قراره بإعادة ذكر اسم ديسقورس في الـ *Dipytches* (القائمة الرسمية لأساقفة الكنيسة - وفي هذه الحالة، هؤلاء الذين اعترفت بهم الكنيسة الخلقيدونية)، في الوقت الذي امتدح فيه المصريون غير الخلقيدونيين هذا المسلك، كان هذا مدعاة للتوتر السريع مع كنيسة روما، وبخاصة البابا سمبلتوس، الذي أعلن قطع تيموثاؤس سالوفاكيور، مما حاد بالأخير أن ينزع فتيل الأزمة باعتذاره، وإعلانه علانية تأييده لمجمع خلقيدونية^(٢).

في نفس الوقت الذي تبنى فيه تيموثاؤس ذو القلنصوة البيضاء سياسة تصالحية مع المسيحيين المصريين المعادين لخلقيدونية، اتخذ مواقف صارمة، في مناسبات عدة، في علاقته مع كرسي القسطنطينية، في إطار محاولاته للحصول على استقلالية أكبر في ممارسة سلطاته في الشؤون الكنسية بالإسكندرية، حتى إنه في إحدى المناظرات العامة، أمام الإمبراطور ذهب تيموثاؤس ذو القلنصوة البيضاء إلى مدى بعيد في هذا السياق حتى إنه أنكر ادعاء القسطنطينية بحق الأسبقية والصدارة على الإسكندرية (هذا الحق قد منح للقسطنطينية في مجمع

(1) Zacharias Rhetor (*Chronicle* 4.10; ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 183 (Syriac) and CSCO 87, 127 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 78)

يقول Rhetor "بسبب خشية تيموثاؤس من أن يلقي مصير بروتوريوس، فلم يكن يسير في الخارج بدون الرومان".

(2) Zacharias Rhetor, *Chronicle* 4.10 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 182-183 (Syriac) and CSCO 87, 127 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 78-79).

حول المشكلة الموقّعة التي اندلعت بين تيموثاؤس وكنيسة روما، انظر أيضاً:

Simplicius, *Letter to Acacius* (ed. O. Guenther, CSEL 35.1 (1895), 142-144); and Liberatus, *Breviarium* 16 (ACO 2.5, 126).

القسطنطينية المنعقد في العام ٣٨١م): 'أنا لا أقبل المجمع الذي يجعل من كرسيك التالي في الأهمية بعد كرسي روما ويحقر كرامة كرسيي'.^(١)

في عام ٤٧٥م حدثت تغييرات في مصير الإمبراطورية ستعوق بشكل مؤقت جهود تيموثاؤس ذي القلنصوة البيضاء في تحقيق مكانة سياسية تتيح له استقلالية أوسع في ممارسة صلاحياته كأسقف خلقيدوني للإسكندرية، ففي أوائل هذا العام، قام أحد القادة البحريين، يدعى باسيليكوس (صهر الإمبراطور السابق لاون الأول) بإجبار الإمبراطور زينون على الذهاب إلى المنفى، بعد أن قضى على العرش شهوياً قليلة^(٢)، سيستمر عزل زينون لفترة قصيرة، تتجاوز العام بقليل، ولكن سبب ارتقاء باسيليكوس العرش تحولاً مفاجئاً في سياسات الإمبراطورية في الرعاية الدينية؛ إذ اعترف على الفور بمعارضته لمجمع خلقيدونية، وفتح الطريق لعودة تيموثاؤس إيليروس "القط" من المنفى واستعادة بطريركية الإسكندرية.

سيعيش تيموثاؤس القط لفترة عامين آخرين فقط، ولكن ما فعله خلال هذه الفترة القصيرة، يبين استمراره في اتباع سياساته المناهضة لخلقيدونية على الصعيدين المحلي والمسكوني، ففي طريق عودته إلى الإسكندرية، نظم تيموثاؤس على الفور حشداً من الأساقفة الشرقيين المشايعين له في الفكر، وعقدوا مجمعاً في أفسس لرفض قانون مجمع خلقيدونية^(٣)، وحمل معه من المنفى "عظام ديسقورس"، واحتفل بوضع رفات سلفه في تابوت فضي، "واضعاً إياه في مكان الأساقفة، مكرماً

(1) Zacharias Rhetor, *Chronicle* 4.10; ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 183–184 (Syriac) and CSCO 87, 127 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 79.

(2) Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 157; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284–602*, volume 1 (London: Basil Blackwell, Ltd., 1964; repr. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986), 225.

(3) Evagrius, *HE* 3.6 (ed. Bidez and Parmentier, 106; trans. Whithy, 140); Zacharias Rhetor, *Chronicle* 5.4 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 216 (Syriac) and CSCO 87, 150 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 110).

إياه بوصفه معترفاً (يقصد شهيداً)^(١)، من خلال مثل هذه الإجراءات، كان تيموثاؤس يسعى بشكل علني إلى استعادة، والدفاع عن، تراث ديسقورس كمدافع عن الإيمان في مجمع أفسس الثاني في العام ٤٤٩م، وكشهيد مات في المنفى، وفي نفس الوقت كان تيموثاؤس يقدم نفسه على أنه وقف متضامناً، واستمر على هذا الموقف، مع سلفه المبجل ديسقورس.

لم يبد تيموثاؤس سالوفاكيور ("ذو القلنصوة البيضاء") مقاومة تذكر لعودة سمييه المنافس، وبدا أنه سعيد بعودته إلى ديريه السابق بأبي قير خارج الإسكندرية، بعيداً عن صخب السياسة، على أن الأمور تبدلت تماماً عندما تمكن زينون من تجميع قواته في العام ٤٧٦م، واستعادته عرش الإمبراطورية من باسيليكوس، فتغير المشهد السياسي مرة ثانية، وأخذت قصة التيموثاؤسيين (تيموثاؤس القط، وتيموثاؤس ذو القلنصوة البيضاء) منعطفاً جديداً، توفي تيموثاؤس القط في يوليو ٤٧٧م، قبل أن يتعرض ثانية لنفي محتمل، وفي غضون شهرين من وفاته، عاد تيموثاؤس ذو القلنصوة البيضاء من خلوته الديرية مطالباً بحقه في تولي أسقفية الإسكندرية مرة ثانية، ولكن كانت الكنيسة غير الخلقيدونية قد انتخبت مرشحها الخاص ليخلف تيموثاؤس القط - رجل اسمه بطرس منغوس ("المتلعثم")^(٢)، استمرت هذه المعركة المتأرجحة حول السيطرة على كرسي الإسكندرية إلى الجيل التالي.

(1) Zacharias Rhetor, *Chronicle* 5.4 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 218 (Syriac) and CSCO 87, 151 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 111-112).

بدأ استخدام مصطلح "معتزف" في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، مقابل لـ "شهيد": للاطلاع على قائمة من النماذج المستخرجة من مصادر يونانية، انظر: G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 957.

(٢) يصف المؤرخ الخلقيدوني إيفاجريوس، كيف انتخب السكندريون بطرس منغوس "بسلطتهم الخاصة" (يقصد مستقلين عن موافقة الإمبراطور).

(HIE 3.11; ed. Bidez and Parmentier, 109; trans. Whitby, 145)

سياسات التسوية التي اتبعها غير الخلقيدونيين:

بطرس منغوس وخلفاؤه

وصل بطرس منغوس إلى كرسي الإسكندرية بعد سجل حافل طويل من مقاومة خلقيدونية، ووفقاً لمصادر القرن السادس الميلادي، فمن المفترض أنه قد نفى إلى غانغرا مع ديسقورس نفسه بعد مجمع خلقيدونية، وأنه قاد حركة مقاومة سرية مع تيموثاؤس إيليروس "القط" خلال أسقفية بروتيريوس الخلقيدوني^(١)، واعتبر اختياره ليخلفه على كرسي الأسقفية أمراً طبيعياً؛ لكونه خدم لأكثر من عشرين عاماً كرئيس شمامسة لتيموثاؤس.

مع عودة تيموثاؤس سالوفاكيور من خلوته في العام ٤٧٧، بعد وفاة القط (عودة كانت برعاية الإمبراطور زينون)، أجبر بطرس الأسقف المعين حديثاً على التخلي وقيادة الغالبية المناهضة لخلقيدونية. ومع ذلك، ظل تأثير بطرس منغوس ملموساً، حتى وهو مختلف، واعتبر تيموثاؤس سالوفاكيور بطرس تهديداً حقيقياً مثلاً بقوة، أرسل الأسقف الخلقيدوني شكوى إلى الإمبراطور يطلب فيها الحكم بنفى بطرس؛ "لأنه كان متخفياً بالإسكندرية ويحيك المؤامرات ضد الكنيسة (الخلقيدونية)"، على أن هذه العقوبة لم تُنفذ على الإطلاق^(٢).

الجدير بالملاحظة أنه بالرغم من القيادة المتخفية للكنيسة غير الخلقيدونية، فإنها لم تفقد الأمل في الحصول على الرعاية الإمبراطورية، والواقع أن المنافسة

(1) Pseudo-Dioscorus, *Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw* (ed. and trans. D. W. Johnson, CSCO 415.1 (text) and 416.1 (translation)); Liberatus, *Breviarium*, ACO 2.5, 124.2-4; D. W. Johnson, "Pope Peter III Mongus: Conflicts within Egypt," Paper presented at the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, Holland (August 2000).

(2) Liberatus, *Breviarium*, ACO 2.5, 126.3-4. D. W. Johnson ("Pope Peter III Mongus")

خلص يوهانسون إلى أن بطرس تمكن من تجنب هذه العقوبة؛ لعدم تمكن السلطات من العثور عليه.

قد احتدمت بين الطرفين، مع تدهور صحة تيموثاؤس سالوفاكيور، حول قضية الخلافة الأسقفية - وبالتحديد حول من له الحق في الدعم الإمبراطوري بعد موت تيموثاؤس، فأرسل مناصرو بطرس عريضة إلى الإمبراطور زينون يدافعون عن حقوقه بصفته "الأسقف المعين قانوناً"، بينما ضمن مناصرو تيموثاؤس في عريضتهم طلباً بعدم الاعتراف بالإمبراطور ببطرس "في حال وفاة تيموثاؤس".^(١)

عند وفاة تيموثاؤس في عام ٤٨٢م بدا أن الحزب الخلقيدوني في طريقه إلى كسب المعركة حول الدعم الإمبراطوري؛ إذ برز من بينهم أحد الرهبان الباخوميين من "أبو قير"، اسمه يوحنا التلاوي، وطلب أن يُعين بطريركاً على الإسكندرية، ولكنه سرعان ما اصطدم بالإمبراطور وبأسقف القسطنطينية (أكايوس)، الذي تشكك في قيامه بدور العميل المزدوج، وبالطموح المفرط، وبترتيب تحالفات سياسية مربية^(٢)، سقط يوحنا التلاوي جعل الإمبراطور زينون يتحول إلى بطرس منغوس من أجل استعادة الاستقرار في كرسي الإسكندرية المضطرب، والآن تهيأت الفرصة لبطرس منغوس لاستعادة فوائد الدعم الإمبراطوري والشراسة المسكونية مع القسطنطينية، بعد أن ظلت بطريركية الإسكندرية غير الخلقيدونية

(1) Zachariah Rhetor, *HE* 5.6 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 222 (Syriac) and CSCO 87, 154 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 116).

(٢) حول الدسائس المحيطة بيوحنا التلاوي، انظر:

E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianische Schisma* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Neue Folge. Heft 10; München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934), 195-197.

انظر القصة الأصلية في:

Zachariah Rhetor (*HE* 5.6-7; ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 223-225 (Syriac) and CSCO 87, 154-156 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 116-118; cf. Evagrius, *HE* 3.12). Evagrius (*HE* 3.15, 18; ed. J. Bidez and L. Parmentier, 114, 117; trans. M. Whitby, 149-150, 153-154)

يعطى إيفاجريوس تفاصيل إضافية حول رحلة يوحنا إلى روما وجهوده لحشد تأييد له في المدينة، ومعارضة لبطرس منغوس.

خلال الثلاثين عامًا الماضية مبعوضة، ولكن هذه الفوائد ستكون باهظة الثمن -
ثمن التسوية اللاهوتية.

جاءت هذه التسوية في شكل بيان عقائدي أعد بواسطة زينون وأكاكيوس أسقف القسطنطينية، سُمي هذا البيان بيان الاتحاد **Heniticon**، وكما يشير الاسم، قصد به إقامة أساس للوحدة بين العاصمة الإمبراطورية والكنائس المنشقة في مصر وسوريا^(١)، تضمنت هذه الوثيقة عروضاً لهذه الكنائس بطريقتين: أولاً: أعادت التأكيد على الاعتراف بمجمع نيقية، ومجمع أفسس (الأول)، وحرومات كيرلس الاثني ضد نسطور، والاعتراف بوحدة الكلمة المتجسد. ثانياً: حرمت "كل من له اعتقاد أو فكر، أو رأى آخر الآن أو أى وقت، سواء كان فى مجمع خلقيدونية أو أى مجمع آخر، وبخاصة المذكورون آنفاً نسطور وأوطاخى".^(٢) من الناحية الإجرائية، ربطت لغة العقيدة الجديدة هذا "الإيمان المنزه" بـ "سلطة" الإمبراطورية، وبـ "الشئون الرومانية". فاز أخيراً بطرس منغوس بالاعتراف الرسمى من الإمبراطور بشرعية بطريركيته، بتوقيع هذه الوثيقة المتضمنة هذه العقيدة الجديدة، وحققت تقدماً ملحوظاً نحو التقارب المسكونى، والواقع أن أسقفيات القسطنطينية وأفسس وأنطاكية والقدس والإسكندرية توحدت ثانية لفترة ما تحت عقيدة زينون^(٣).

(١) للاطلاع على نص بيان الاتحاد، انظر:

E. Schwartz, *Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse 32.6; München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1927), 52.22—54.21; Evagrius, *HE* 3.14 (ed. J. Bidez and L. Parmentier, 111—114; trans. M. Whitby, 147—149).

(2) 2Evagrius, *HE* 3.14 (ed. J. Bidez and L. Parmentier, 113; trans. M. Whitby, 149).

(3) Zachariah Rhetor, *HE* 6.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 2 (Syriac) and CSCO 88, 1 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 133);

يمكن الاطلاع على نصوص الرسائل التي أرسلها قادة الكنيسة في أنطاكية والقسطنطينية، في:

Zachariah, *HE* 5.10—12; ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 233—238 (Syriac) and CSCO 87, 161—164 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 126—131).

على أن توقيع بطرس منغوس على "بيان الاتحاد" جعلته موضع انتقاد حاد في موطنه، فبالرغم من إدانة الوثيقة لنسطور ودعمها لحرومات كيرلس الاثنى عشر، فإنها استخدمت لغة مبهمة في الحديث عن مجمع خلقيدونية، والحقيقة أنها لم تدن على الإطلاق وبوضوح قرارات مجمع خلقيدونية، بدا توقيع بطرس على هذه العقيدة، بالنسبة للمصريين غير الخلقيدونيين المتشددين، بمثابة استسلام لا يغتفر، وخيانة لتراث المقاومة الذي ورثه عن أسلافه، ديسقورس وتيموثاؤس القط، ومن ثم قررت مثل هذه المجموعات، التي شملت قطاعاً عريضاً من الرهبان - الاعتراض على بطرس، "وانسحبت من الشركة"^(١) مع بطرس. "سُمي هؤلاء المنشقون فيما بعد بـ Akephaloi - "أى: عديمى الرأس"؛ لأنهم صاروا لا يعترفون بسلطة بطريركهم المنتخب.

وقع بطرس منغوس في مأزق بين رغبته في تحسين علاقاته مع القسطنطينية، وما بين الحاجة لتهدئة الاضطرابات التي تفجرت بين عامة المصريين^(٢)، ففي مواجهة اتهام عديمى الرأس له بالخيانة، فسر بطرس للعامة اتفاقية بيان الاتحاد بأنه:

(١) نقض قرارات مجمع خلقيدونية.

(٢) وبأنه كان متسقاً مع الطموحات اللاهوتية للمقاومة غير الخلقيدونية التي أرساها أسلافه السكندريون.

ومن ثم، وعقب عودته إلى مصر، وقف بطرس أمام حشد كبير من القادة المدنيين والإكليروس، والرهبان، والعلمانيين (عامة الشعب من غير الإكليروس:

(١) المقصود بالشركة هنا: الاشتراك في تناول الأسرار المقدسة. والانسحاب من الشركة يعنى:

الامتناع عن الاشتراك في الصلاة معه. (المترجم)

(2) Zachariah Rhetor, *HE* 6.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 2-4 (Syriac) and CSCO 88, 1-2 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 133-134).

(3) W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 187.

المترجم) يوضح لهم بأن "هذه الوثيقة تلغى وتدين تعليم خلقيدونية وطومس لاون، لأن ديسقورس ونيموثاؤس الكبير اعتقدا أيضاً وعلماً بمثل ذلك." (١)

لم يقنع دفاع بطرس منغوس منتقديه المتشددين، وبالرغم من أن بطرساً نفسه كان قد حرم مجمع خلقيدونية، فإنهم اعترضوا على ترحيب بطرس بالشركة مع هؤلاء الذين لم يحرموا نفس المجمع (٢)، سيلازم بطرس خلال فترة الثمانية عشر عاماً الباقية في بطريركية، الشعور بالحاجة إلى التأكيد على موافقه المعادية لمجمع خلقيدونية في عدد كبير من المناسبات، كان منها خطاب ألقاه أمام ثلاثين ألف شخص في كنيسة القديسة الشهيد أوفيميا بالإسكندرية (٣)، كانت هذه المحاولات المتكررة لإبراز معارضته العلنية لمجمع خلقيدونية - مدفوعة بأمل استعادة ولاء عديمي الرأس، وجماعات أخرى أكثر تشدداً في الكنيسة القبطية (٤).

وبالرغم من تأكيد بطرس منغوس المستمر على التفسير غير الخلقيدوني لبيان الاتحاد أمام جمهوره من المصريين، فإنه في الغالب اتخذ منهجاً يعتمد على التهذئة في التعامل مع كنيسة القسطنطينية - يشير بطرس ثلاث مرات في إحدى رسائله المبكرة إلى أكايوس أسقف القسطنطينية - إلى أنه ليس لديه خلاف مع مجمع خلقيدونية، وأنه يوافق على أن مجمع خلقيدونية "انفق مع، وصادق على، ما

(1) Zacharias Rhetor, *HE* 5.7 (ed. E. W. Brooks, CSCO 83, 226 (Syriac) and CSCO 87, 156 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 119).

(٢) تعرض بطرس منغوس أيضاً لانتقادات من قبل ساويرس الأنطاكي (٤٦٥-٥٣٨م):

Severus of Antioch, *Epistle to Ammonius, Presbyter of Alexandria* (ed. and trans. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* (London: Williams & Norgate, 1904), 1.2, 286-290 (text) and 2.2, 253-257 (translation).

(3) Zachariah Rhetor, *HE* 6.1-2 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 2-6 (Syriac) and CSCO 88, 1-4 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 133-136).

(٤) نشر الترجمة القبطية لبيان الاتحاد Henoticon بالتوازي مع الشروحات المضادة للخلقيدونية لهذا النص

قد أسهمت في الجهد الذي بذله بطرس منغوس وخلفاؤه في كسب ثقة هذه الجماعات المنشقة:

David Johnson, "Pope Peter III Mongus: Conflicts within Egypt." Paper presented at the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, Holland (August 2000).

أنجزه الآباء القديسون في مجمع نيقية" وأنه "لم يتم إقرار شيء جديد في هذا المجمع".^(١) كان هدف بطرس الظاهر هو تهدئة أكاكيوس، الذي كان قد وصلته أخبار عن قراءة بطرس غير الخلقيدونية لبيان الاتحاد، ورغب في إجراء تحقيق لاهوتي في هذه القضايا، ساعد هذا الخطاب في نزع فتيل صراع محتمل مع أسقف القسطنطينية، ولكنه قد أسهم أيضا، ودون شك، في تفاقم شكاوى عديمي الرأس ضده، ويبدو أن نجاح بطرس منغوس في تهدئة شكوك أكاكيوس قد نبه حزب عديمي الرأس إلى ضرورة إجراء تحقيق منفصل ليجدوا إجابات شافية لأسئلتهم المتعلقة بطبيعة تحالفات بطرس اللاهوتية^(٢). في النهاية، ربما كان للضغط المتزايد الذي مارسه عديمي الرأس بعض الآثار؛ إذ تبين رسالة بطرس إلى البطريرك الجديد المنتخب للقسطنطينية أفراويطاس في عام ٤٩٠م (العام الذي توفي فيه بطرس، ومن ثم فهي آخر رسالة عُثر عليها، منسوبة لبطرس منغوس) زيادة ملحوظة في لغته المعادية لخلقيدونية، فيرفض بطرس، في هذه الرسالة، فكرة أن بيان الاتحاد يكمل مجمع خلقيدونية، على العكس من ذلك يؤكد بطرس حقيقة أن بيان الاتحاد "حرم كل الأفكار والكلمات القذرة لمجمع خلقيدونية ولطومس لاون".^(٣)

(1) Evagrius, *HE* 3.17; ed. J. Bidez and L. Parmentier, 115–116; trans. M. Whitby, 151–153.

توجد مجموعة إضافية من المراسلات بين أكاكيوس وبطرس منغوس، أقر محققها (وشراح متأخرون) بأنها مزيفة:

Letters of Acacius and Peter Mongus, ed. E. Amélineau, in *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte Chrétienne aux IV^e et V^e siècles* (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire 4.1; Paris: Ernest Leroux, 1888), 196–228; cf. M. Cramer and H. Bacht, "Der antichalkedonische Aspekt," in *Das Konzil von Chalkedon*, 324; and Vahan Inglisian, "Chalkedon und die armenische Kirche," in *Das Konzil von Chalkedon*, 369.

(2) Zachariah Rhetor, *HE* 6.1 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 3–4 (Syriac) and CSCO 88, 1–2 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 133–134).

للاطلاع على مناقشة رواية زكريا لهذه الأحداث، مقارنتها برواية إيفاجريوس، انظر:

Pauline Allen, *Evagrius Scholasticus the Church Historian* (Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1981), 133–134.

(3) Zachariah Rhetor, *HE* 6.6 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 11–14 (Syriac) and CSCO 88, 7–9 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 142–144, esp. 144).

ربما يكون بطرس قد شعر أيضا بالحيرة في زيادة حدة لغته؛ لأنه علم أن قادة الكنيسة في القسطنطينية كانوا منغمسين في خلاف لاهوتي متصاعد فيما بينهم، وفي عدم توافق مع كنيسة روما حول صحة بيان الاتحاد. هذا الشقاق الذي صار معروفاً بالانشقاق الأكاكيوسي (٤٨٤–٥١٩م).

على أن مراوغة بطرس منغوس الواضحة في سياساته جلبت عليه نقداً قاسياً من المفسرين القدامى والمحدثين، يمثل هذا التيار مؤرخ القرن السادس إيفاجريوس الذى سماه بـ "الانتهازي"، وسجل ملاحظاته حول شخصيته "غير المستقرة".^(١) على أن مثل هذا الحكم فشل فى تقدير تعقيد الوضع الاجتماعى والسياسى الذى واجهه بطرس كبطريرك، كان وضعه شديد الشبه فى نواح عدة بوضع "مراوغ" سكندرى آخر شهير، وهو منافسه الخلقدونى السابق تيموثاؤس سالوفاكيور "ذو القلنصوة البيضاء". كل من بطرس منغوس وتيموثاؤس سالوفاكيوس كانا زعيمين مصريين سعيًا إلى الحفاظ على، أو إقامة، علاقات جيدة مع السلطة الإمبراطورية خارج النطاق المحلى، وفى نفس الوقت ظلاً محافظين على دعم جماعات المصالح المحلية فى موطنهم، اختلف وضع الرجلين فقط فى موقفهم تجاه القاعدة الشعبية المحلية، فبينما لم يكن لتيموثاؤس سالوفاكيور حق الادعاء فى أى دور سابق فيما يتعلق بتراث المقاومة اللاهوتية، كان لبطرس منغوس مثل هذا الادعاء، وقام بجهود مكثفة للظهور فى ثوب زعيم تلك المقاومة، وحتى وإن كان يسعى إلى تسوية لاهوتية وسياسية مع القسطنطينية.

بالنسبة لحالة تيموثاؤس "ذو القلنصوة البيضاء" تشير التوترات الاجتماعية الكامنة فى قيادة بطرس إلى تماثل قوى بين دور تيموثاؤس، وبين الدور الحدى للمديرين المحليين فى المجتمعات الاستعمارية الحديثة، ربما يمكن إدراك ملاءمة هذا التناظر مع الثقافات الاستعمارية، فى ناحية أخرى هامة: وهى إنتاج أشكال متميزة من المقاومة اللاهوتية والسياسية، لقد لفت دارسو الثقافات الاستعمارية الانتباه مراراً إلى عدم تجانس المقاومة فى هذه الأحوال^(٢)، وفى هذا السياق لا

(1) Evagrius, *HE* 3.17 (ed. J. Bidez and L. Parmentier, 115; trans. M. Whitby, 151).

(٢) حول عدم التجانس فى ثقافة الاستعمار، انظر: GayatriSpivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (London: Routledge, 1987), 204, 211; *ibid.*, "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson and L. Grossberg (London: Macmillan, 1988), 284; Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory*: =

ينبغي أن نندهش من أن جهود بطرس لإيجاد أرضية تصالحية وسيطة في علاقته بهياكل سلطة الإمبراطورية في القسطنطينية وهياكل السلطة الكنسية، أفضت إلى الكشف عن الحدود الطبقية الاجتماعية للمعارضة والولاء بين المصريين غير الخلقينيين^(١). تبين الطبيعة المتغيرة لحدود الولاء، كيف تضمن كل شكل من أشكال المقاومة عناصر من التسوية والتواطؤ، حتى الموقف الصارم المعادى للمؤسسة لعديمى الرأس لم يمنعه من إرسال وفد مهم الخاص إلى الإمبراطور للتوصل إلى حل في نزاعهم مع بطرس^(٢).

خلال العقود الأربعة التي تلت وفاة بطرس منغوس (٤٩٠م)، تسببت تعقيدات وغموض المقاومة اللاهوتية المصرية في تنغيص حياة بطاركة الإسكندرية، حافظ خلفاء بطرس - أنطاسيوس الثاني (٤٩٠-٤٩٦م)، ويوحنا الأول (٤٩٦-٥٠٥م)، يوحنا الثاني (٥٠٥-٥١٦م)، وديسقورس الثاني (٥١٦-٥١٧م) - على الشراكة مع القسطنطينية واستمروا في جنى فوائد الرعاية الإمبراطورية^(٣).

= *Contexts, Practices, Politics* (London and New York: Verso, 1997), 75-76; NimaNaghibi, "Colonial Discourse," in *Encyclopedia of Postcolonial Studies* (London and Westport, CT: Greenwood Press, 2001), 102-107, esp. 103-104. B. Ashcroft, G. Griffiths, and Hellen Tiffin ("General Introduction," *The Post-Colonial Studies Reader*, 4)

(١) حول التقسيم الطبقي الاجتماعي في الثقافات الاستعمارية، انظر:

RanajitGuha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India," *Subaltern Studies* 1 (1982), 1-8; GayatriSpivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," in *In Other Worlds*, 204-206; *ibid.*, "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, 284.

(2) Zachariah Rhetor, *HE* 6.2 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 4-6 (Syriac) and CSCO 88, 2-4 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 134-136).

(٣) يذكر كتاب تاريخ البطاركة (PO 1.4, 1448) أن يوحنا الأول كان قادراً على تأمين الرعاية الإمبراطورية (هدايا من القمح، والتبنيذ والزيت) لديره الأصلي، دير القديس مكاريوس بالإسقيط. ناشر الكتاب ينسب هذه العطايا إلى زينون، ولكن يبدو ذلك مستحيلاً؛ حيث إن زينون مات في عام ٥٩١م، أي قبل خمسة أعوام من بطريكية يوحنا الأول. إذا كان يوحنا هو المستفيد من هذه الرعاية، فيستكون خلال فترة خليفة زينون، أنطاسيوس الأول (٤٩١-٥١٨م).

على كل، ترسم المصادر المتاحة صورة أخرى مختلفة، وغير متسقة للسياسة البطريركية خلال تلك الفترة. من ناحية، يبدو أن كلا من أثناسيوس الثاني ويوحنا الأول كانا مترددين في طرح قضية مجمع خلقيدونية للنقاش مع القسطنطينية، هذا التردد الذي استمر في إثارة غضب جماعات عديمت الرأس الذين لا زالوا نشطين في مصر، ومن ناحية أخرى، كان يوحنا الثاني على قدر كبير من الجرأة إلى درجة أنه طلب من أسقف القسطنطينية أن يدين مجمع خلقيدونية كأساس لاتفاقية سارية حول بيان الاتحاد^(١).

تشير المصادر أيضاً إلى وقوع انقسامات اجتماعية إضافية بين المصريين المؤيدين للمقاومة اللاهوتية والسياسية ضد القسطنطينية، وتظهر الأحداث المصاحبة لانتخاب ديسقورس الثاني في العام ٥١٦م، كيف كان هناك، حتى بين المناصرين بشدة للبطريرك، متحفزون ضد أى تدخل إمبراطورى فى شئون الكنيسة، اعترض الإكليروس الذين اجتمعوا لمشاهدة تجليس ديسقورس،

(١) فى الوقت الذى ينتقد فيه ساويرس الأنطاكي أثناسيوس الثاني ويوحنا الأول (مع بطرس منغوس) لعدم اتخاذهم موقفاً أكثر حزماً فى حرمان مجمع خلقيدونية، يمدح ساويرس يوحنا الثاني لطلبه أخيراً.

بأن يدين نظيره فى القسطنطينية مجمع خلقيدونية كأساس للاتفاقية الجارية حول بيان الاتحاد. انظر: Severus of Antioch, *Epistle to Ammonius, Presbyter of Alexandria* (ed. and trans. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* (London: Williams & Norgate, 1904), 1.2, 288–289 (text) and 2.2, 255 (translation); cf. E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianische Schisma*, 238, note 1; and R. Haacke, "Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553)," in *Das Konzil von Chalkedon*, 95–177, esp. 128. Zachariah Rhetor (*HE* 6.6; ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 14 (Syriac) and CSCO 88, 9–10 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 145)

يقدم Zachariah Rhetor تقييماً مختلفاً، وأكثر إيجابية، ليوحنا الأول: فوقاً له، كان يوحنا الأول أكثر حدة فى معارضته لخلقيدونية، حتى إنه طلب من فلافيانوس أسقف أنطاكية أن يدين المجمع. ومع ذلك فهناك العديد من العوامل التى تجعلنا نتساءل حول مصداقية رواية زكريا لهذه القضية، وبخاصة أوجه التشابه فى بنية هذه القصة مع رواية ساويرس المذكورة أعلاه حول يوحنا الثاني. واحتمال الخلط فى الأسماء؛ مما يعضد إمكانية التباس زكريا حول كل من يوحنا الأول ويوحنا الثاني.

فور ملاحظتهم حضور ممثلين رسميين، وطلبوا أن يعقد اجتماع آخر بعيداً عن تدخل الحكام، وكنتيجة لذلك، أخذ ديسقورس إلى موضع آخر (كنيسة القديس مرقس)؛ حيث تم تكريسه بدون حضور السلطات الإمبراطورية، وعندما عاد ديسقورس للكنيسة الأصلية لإقامة قداس، بدأ جمع في "سب أحد كبار الموظفين بسبب مدحه الإمبراطور"، وقتل هذا الموظف خلال الاضطرابات العنيفة التي تلت ذلك^(١)، ربما كانت الإجراءات العنيفة التي أقدم عليها الجموع، متعارضة مع آراء ديسقورس نفسه، الذي سيتخذ لاحقاً موقفاً تقاربياً تجاه الإمبراطور، وتجاه إعادة التصالح مع هؤلاء الذين أيدوا مجمع خلقيدونية وطومس لاون^(٢). وعلى ذلك فإن مثل هذه الانقسامات الشعبية، حتى وإن ادعت تأييدها للسلطة البطيريركية، كان لها دور في عدم استقرار هذه السلطة. فإلى جانب هذه الجماعات الطائفية مثل عديمي الرأس، نرى في هذه الاضطرابات حدوداً جديدة للتمايز - تدرجات رقيقة في التوجه والولاء - في الكنيسة المصرية. خلال جيل، ستتحول هذه الانقسامات البسيطة في البنية الاجتماعية المصرية إلى فجوات عميقة، كانت الكنيسة في مصر - وبخاصة البابوية القبطية - على مشارف الدخول في فترة انقسام داخلي.

(1) Theophanes the Confessor, *Chronicle*, AM 6009; ed. C. de Boor, 162-163; trans. C. Mango and R. Scott, 247.

(2) يحث ساويرس الأنطاكي، ديسقورس على اتباع نموذج تيموثاؤس إيليروس في طلبه تحريم طومس لاون كشرط سابق للتصالح.

Severus of Antioch, *Letter to Dioscorus, Archbishop of Alexandria*; ed. and trans. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* (London: Williams & Norgate, 1904), 1.2, 290-293 (text) and 2.2, 257-260 (translation); cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 229).

فترة من الانقسامات الداخلية والإقليمية

الإسكندرية وأنطاكية، الجزء الأول:

تحفيز خارجي لانقسام داخلي:

فى العقد الثانى من القرن السادس الميلادى، بدأت بوادر الانقسام تلوح فى أفق الكنيسة غير الخلقيدونية فى مصر^(١)، ولكن سيكون لعوامل خارجية الدور فى دفع مصر إلى فترة من الانشقاق الداخلى الكامل، وبخاصة حدثان متصلان فى القسطنطينية وأنطاكية كانا وراء تفاقم الانشقاقات فى السياسات المصرية الكنسية.

العامل الأول كان تغيراً فى الحكم والسياسة الإمبراطورية؛ إذ توفى الإمبراطور أنسطاسيوس الأول، بعد عام واحد من تولى تيموثاؤس الثالث (٥١٧-٥٣٥م) مقاليد البطركية بعد ديسقورس الثانى؛ إذ كان أنسطاسيوس الأول (٤٩١-٥١٨م) خلال فترة حكمه - منفتحاً فى موقفه تجاه الجماعات غير الخلقيدونية فى الشرق، ومكنهم من التعافى واسترداد أسقفيات أنطاكية والإسكندرية، ولكن سرعان ما بادر خليفته يوستينوس الأول (٥١٨-٥٢٧م) لعكس هذا الاتجاه، واستبعد عدداً من الأساقفة غير الخلقيدونيين، وعين أساقفة موالين لعقيدة خلقيدونية، فى سعيه للتقارب مع كنيسة روما^(٢)، وطرده رهباناً غير خلقيدونيين من أديرتهم^(٣). هذا "الإحياء الخلقيدونى" الذى قاده يوستينوس الأول

(١) فى ورقة بحثية جديدة بعنوان "نماذج لفهم نجاح المسيحية" ألقى فى مؤتمر حول انتشار المسيحية فى الأربعة قرون الأولى، بجامعة كولومبيا، نيويورك فى ٣٠ مارس ٢٠٠٣م) قال Harold Drake أن عدم تجانس الحركات الدينية الكبيرة يجعلها عرضة بطبيعتها للانشقاق.

(2) Aikaterina Christophilopoulou, *Byzantine History: Volume I*, 324-610, trans. W. W. Phelps (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1986), 236-249. On Justin I. see *ibid.* 261-264.

(3) W. H. C. Frend, "Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy," in *Orientalia Christiana Analecta* 195 (1973), 271-272. This article is reprinted in W. H. C.

سيتبناه ويطوره ابن أخيه وخلفه يوستينيانوس (٥٢٧-٥٦٥م)، فخلال فترة حكم يوستينيانوس، التي بلغت ثمانية وثلاثين عامًا، سيجعل من العقيدة الخلقيدونية مكوناً رئيسياً في التشريع الإمبراطوري، وسيعيد تأسيس هيئة أسقفية خلقيدونية في الإسكندرية. ستظل قائمة حتى ظهور الإسلام في منتصف القرن السابع الميلادي. على أن هذا التدخل في شؤون الكنيسة المصرية لن يحدث قبل عشرين عامًا أخرى. ظل تيموثاؤس الثالث والقادة غير الخلقيدونيين بالإسكندرية بمأمن غير متأثرين بهذا التحول في الرعاية الإمبراطورية، في الوقت الحالي خلال فترة حكم يوستينوس الأول كاملة، والعقد الأول من حكم يوستينيانوس.

العامل الثاني للانقسام في الكنيسة المصرية كان نتيجة مباشرة للسياسات الخلقيدونية الجديدة للإمبراطور يوستينوس الأول: وبالتحديد نفيه لزعماء بارزين في الكنيسة غير الخلقيدونية من أسقفياتهم في سوريا وآسيا الصغرى، إلى مصر، في الوقت الذي عضد تدفق الزائرين مكانة الكنيسة غير الخلقيدونية في مصر، إلا أن التوترات التي تفجرت بين الزائرين أدت في نهاية الأمر إلى خلق شقاكات خطيرة بين مضيفيهم المصريين.

كان أحد هؤلاء المنفيين إلى مصر ساويرس الأنطاكي، الذي كان قد حاز شهرة واسعة خلال فترة توليه أسقفية أنطاكية لمدة ست سنوات (٥١٢-٥١٨م)، بصفته مفسراً لا يضارع لعقيدة كيرلس الإسكندري الكريستولوجية "الطبيعية الواحدة"، ومجادل عارض أى تنازلات لصالح عقيدة خلقيدونية، رسخ ساويرس دوره كزعيم للمقاومة غير الخلقيدونية في الشرق، خلال العشرين عامًا التي قضاها في منفاه بمصر (٥١٨-٥٣٨م) وقام بدور فعال في تنظيم هيئة الإكليروس في

Frend, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries* (London: Variorum Reprints, 1976), XIX, 261-275.

معارضتهم للذين عيّنهم الأباطرة يوستينوس ويوستينيّانوس، وخلال ذلك أصبح تفسير ساويرس لكيرلس في دفاعه عن "الطبيعة الواحدة" للمسيح^(١) ذا تأثير بالغ في تشكيل الهوية المصرية المسيحية اللاهوتية في القرن السادس الميلادي وما تلاه، ويمجد كتاب تاريخ البطارقة، ساويرس بصفته "تصير الإله"، ويلقى الضوء على حياته وأعماله أكثر من بطريرك الإسكندرية نفسه، تيموثاؤس الثالث^(٢)، وبالمثل نجد في رسم جداري من القرن الثالث عشر بدير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر أن ساويرس هو الشخصية غير المصرية الوحيدة المدرجة في هذا الرسم المخصص للاحتفاء بالبابوات المصريين^(٣).

على أن وجود ساويرس في مصر لم يخل من تعقيدات؛ حيث قدم معه جمع من الأساقفة الشرقيين المنفيين، كان من بينهم رجل يُسمى يوليانيوس الهيليكارنوسى، تحالف ساويرس ويوليانيوس طوال العقد السابق في موقفهم المضاد للخلقونية، ولكن بعد قدومهم إلى مصر، بدأت الخلافات تبرز فيما بينهم بشأن تفاصيل معتقداتهم اللاهوتية^(٤)، وتعود جنور هذا النزاع بينهم في الأساس إلى تعليم

(١) حول تفسير ساويرس لعقيدة كيرلس الكريستولوجية "الطبيعة الواحدة" كجزء من مجادلته ضد اللاهوت الخلقيدوني (الذى حاول أيضاً الاستناد إلى كتابات كيرلس لدعمه)، انظر:

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Volume 2.2, trans. P. Allen and J. Cawte (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995), 22–23, 28–46.

(2) PO I.4, 451–455. esp. 452.

(3) E. Bolman, ed., *Monastic Visions*, 71, 94, 112, fig. 7.14.

(٤) حول معالجة تفصيلية للجدل اللاهوتي بين ساويرس ويوليانيوس، انظر:

René Draguet, *Juliend'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ* (Louvain: Imprimerie P. Smeesters, 1924); and A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.2, 25–26, 79–111. Zachariah Rhetor (*HE* 9.9–13) and Michael the Syrian (*Chronicle* 9.27; trans. J.-B. Chabot, II, 224–235) both give accounts of this controversy (with a decided bias toward Severus) and preserve portions of the correspondence between the two men. Jean Maspero (*Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des églises jacobites* (518–616) (Paris: Librairie ancienne Édouard Champion, 1923), 94)

ولقد أشار ماسبيرو بشكل صائب إلى حقيقة أن معرفتنا بهذا الجدل تشكلت عن طريق مصادر أنتجها حزب ساويرس، الذى انتصر فى نهاية الأمر.

يوليانوس بأن جسد المسيح كان غير قابل للفساد، أو غير فاسد - بعبارة أخرى، بأنه كان غير خاضع لضرورة العذاب والموت، وبني هذه النتيجة على أساس المفهوم الكريستولوجي "الطبيعة الواحدة" الذي شارك ساويرس الاعتقاد به، وكان منطقته كالتالي: إذا كان جسد المسيح قد اتحد كلية مع كلمة الله، فيجب أن يشترك معه في صفات عدم الشعور بالألم التي لكلمة الله، وعلى ذلك فجسد المسيح "المؤله" لا يمكن أن يخضع كاملاً للعذاب^(١).

لم يكن ساويرس من ناحيته راغباً في الوصول إلى نفس النتيجة، واعتقد أن تعليم يوليانوس يهدف إلى طمس حقيقة الوحدة الحقيقية للمسيح في التجسد، إذا كان جسد المسيح لم يكن عرضة للعذاب، فكيف يمكن أن نؤكد أن الكلمة قد اتحد حقيقة مع كائن بشري؟ وبدأ ساويرس في كتابة مواعظ ورسائل كثيرة يهاجم فيها "خيال يوليانوس الخاطي" كمذهب الدوسيتية (الخيالية: المترجم) الخاص باليوم الأخير (الرأى القائل بأن إنسانية المسيح لم تكن حقيقية، ولكنها كانت ظاهرة فقط)^(٢) رد يوليانوس بلطف متهمًا ساويرس بأنه نسطوري، وأنه مناصر في السر

(١) ومع ذلك، سيظل يوليانوس يقول بأن الكلمة المتجسد يمكنه الاختيار بحرية أن يتحمل العذاب والموت بدون أن يكون قابلاً للفساد.

(2) Severus of Antioch, *Letter to Sergius and Marion*; ed. and trans. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* (London: Williams & Norgate, 1904), 1.2, 404 (text) and 2.2, 358 (translation, with spelling altered slightly); Michael the Syrian (*Chronicle* 9.27; trans. J.-B. Chabot, II, 224)

يردد ميخائيل السوري نقد ساويرس بأن يوليانوس اعتقد بأن "آلام المسيح كانت ظاهرة وليست حقيقية". أحد الألقاب التي أطلقت على أتباع يوليانوس كان Aphthartodocetists - بمعنى الذين يعتقدون بأن جسد المسيح غير حقيقي وغير قابل للفساد، ومن ناحيتهم أطلق يوليانوس وأتباعه على معارضيه لقب Phthartolatrae - أي "عبد الجسد القابل للفساد".

(J. A. Evans, *The Empress Theodora*, 80). On early Christian Docetism, see PHEME Perkins, "Docetism," in *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson (New York and London: Garland Publishing, Inc., 1990), 272-273.

شبه أيضاً ساويرس يوليانوس بأوطاخى وأتباعه، الذين اتهموا باعتقادهم بتلاشي ناسوت المسيح في لاهوته، ومن ثم ينكرون حقيقة التجسد.

(Severus of Antioch, *Critique of the Tomus*; ed. R. Hespel, CSCO 244, 162 (Syriac text) and CSCO 245, 125-126 (Latin translation); cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.2, 80-81).

لعقيدة "الطبيعتين".^(١) كان يوليانوس يرى أن ساويرس يتحدث عن بشرية يسوع بطريقة ميزتها بشكل مبالغ عن صفاته اللاهوتية، بالطبع، وكشأن نزاعات لاهوتية عديدة في العصور القديمة، كانت الاتهامات توجه في كل اتجاه لتشويه آراء الطرف الآخر.

وبينما توقف النزاع بين ساويرس ويوليانوس عند كيفية التمييز الفنى الصحيح فيما يتعلق باستخدامهم لمصطلح "غير قابل للفساد"، سرعان ما تطور إلى "حرب أهلية" شملت تقريباً كل قطاعات الكنيسة في مصر، بما فيها الأديرة والبطريركية نفسها، ويبدو أن البابا تيموثاؤس الثالث رحب فى البداية بكل اللاهوتيين الهاربين دون تمييز، موفراً لهم ملاذاً داخل الأديرة المصرية، وبخاصة دير الزجاج الشهير، الذى يقع على بعد تسعة أميال غرب الإسكندرية^(٢). ومع تفجر الشقاق بين أتباع ساويرس وأتباع يوليانوس، كان على البطريرك تيموثاؤس أن يختار بين الجانبين، أحد الشهود القدامى يدعى أن تيموثاؤس كان متأرجحاً فى دعمه "أحياناً يتفق مع فريق، ولكن فى أوقات أخرى يتفق مع الآخر".^(٣) على أن القصاصات القليلة المتبقية من ميامره تشير إلى أنه انضم فى

(1) Julian of Halicarnassus, *Fragments* 13, 71, 174; ed. Amd trans. R. Draguet, *Julien d'Halicarnassus*, 8, 25, 41 (Syriac text); 48, 62, 76 (Greek translation) (the page numbers of Draguet's textual edition of the fragments are asterisked).

(2) Liberatus, *Breviarium* 19 (ed. E. Schwartz, ACO 2.5, 134); Ps.-Leontius, *De sectis* V.3 (PG 86.1229C); cf. M. Cramer and H. Bacht, "Der antichalkedonische Aspektimhistorisch-biographischen Schriftum der koptischen Monophysiten (6.-7. Jahrhundert): Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens," in *Das Konzil von Chalkedon*, 315-338, esp. 327. Michael the Syrian (*Chronicle* 9.27; trans. J.-B. Chabot, II, 224) and the editor of the *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 453)

كل من ميخائيل السورى، ومحرر كتاب تاريخ البطاركة، أبرزاً حقيقة أن ساويرس كان مضطراً للتنقل من دير إلى دير؛ هرباً من الملاحقة الإمبراطورية.

(3) Ps.-Leontius, *De sectis* V.4 (PG 86.1232).

رواية هذه الأحداث ربما اعتمدت على ملاحظة أن تيموثاؤس استقبل فى البداية يوليانوس وسويرس.

النهاية إلى جانب ساويرس، والواقع أن لغته تعكس كتابات ساويرس ضد يوليانوس: "(المسيح) نفسه كان إنساناً حقيقياً، ولم يرغب فى أن يكون ذلك مجهولاً، مستبعداً أولئك الذين يعانون من الخيال." ^(١) واختيار تيموثاؤس لكلماته له دلالة هامة هنا؛ إذ صار أتباع يوليانوس يُعرفون بواسطة منتقديهم بـ "الخياليين" (بمعنى: هؤلاء الذين يتعاملون مع جسد المسيح على أنه خيال، أو وهم) ^(٢).

بالرغم من أن يوليانوس واجه معارضة من بطريرك الإسكندرية، فإنه كسب تأييداً ملحوظاً فى الأديرة المصرية، يصف محرر كتاب تاريخ البطارقة كيف أن كثيراً "من رهبان البرية" أصبحوا مغرمين بتعاليمه، بينما رفض آخرون (بقيادة رهبان بدير القديس مكاريوس) قبول هذا التعليم، وكانت المحصلة: اضطرابات عنيفة بين هذه الجماعات الرهبانية ^(٣)، وهكذا تطور نزاع، نشأ بالأساس بين اثنين من الأساقفة الآسيويين الفارين إلى مصر، ليغمر فى النهاية الكنيسة المصرية ^(٤). بعد وفاة تيموثاؤس الثالث فى العام ٥٣٥م، سيمتد تأثير الخطر الذى شكله الجدل بين ساويرس ويوليانوس على وحدة الرهبة المصرية؛ ليشمل البابوية المصرية أيضاً ويتسبب فى عدم استقرارها.

(1) Timothy III of Alexandria, *Fragmenta Dogmatica* (PG 86.268A); cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, 43–44.

(2) Zachariah Rhetor, *HE* 9.9 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 101 (Syriac) and CSCO 88, 70 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 232); Michael the Syrian, *Chronicle* 9.27 (trans. J.-B. Chabot, II, 224); *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 454).

(3) PO 1.4, 454; cf. J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, 95.

وفقاً لرواية تاريخ البطارقة، ظل سبعة رهبان فقط مؤمنين بفكر ساويرس، وهذا دون شك مبالغة، والجدير بالملاحظة أن المحرر وهو داعم لفكر ساويرس يرغب فى الاعتراف بالمكاسب الهائلة لأتباع يوليانوس خلال فترة بطريركية تيموثاؤس الثالث وثيودوسيوس.

(٤) تأثير مذهب يوليانوس لم يكن ملموساً فقط فى مصر، بل فى مناطق أخرى فى عالم شرق البحر المتوسط أيضاً، واستمر حتى القرن التاسع الميلادى.

(Jacques Jarry, *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IV^e au VII^e siècle* (Cairo: L'Institut français d'archéologie orientale, 1968), 83–88).

التفتت الاجتماعي والانشقاق الداخلي في مصر

كانت فترة الاثنى والأربعين عامًا، التي شملت ولاية البابوات المصريين ثيودوسيوس (٥٣٦-٥٦٦م) وبطرس الرابع (٥٧٥-٥٧٩م) فترة تشّتت لاهوتى، إذا حاول شخص ما أن يتتبع "سلسلة نسب" أو "شجرة العائلة" لبطيريركية الإسكندرية والمقاومة غير الخلقونية خلال تلك الفترة، ستكون المحصلة شبكة معقدة من الأفرع المتشابهة والمتشعبة. (من قبيل شجاعة القلب قد قمت بهذه المحاولة فى الملحق رقم ٣).^(١) وكما سنرى لاحقًا، كان انتخاب كل من ثيودوسيوس وبطرس الرابع موضع نزاع مرير مع أحزاب منافسة، وكلاهما قضى فترات طويلة من ولايتهما معزولين، مكانيًا، عن كرسى سلطتهم البطريركية فى العاصمة المصرية.

كان التحدى الأولى الذى واجه انتخاب ثيودوسيوس فى العام ٥٣٦م، هو نتيجة للانقسام بين ساويرس ويوليانوس، ذلك الانقسام الذى سبب اضطرابًا فى الكنيسة المصرية لقراءة عقدين من الزمان، أعلن ثيودوسيوس، سكرتير تيموثاؤس الثالث، تأييده لساويرس، ومن ثم حظى انتخابه كبطريك بتأييد الموالين لساويرس، وعندما بلغت أنباء تكريسه مسامع جموع مناصري يوليانوس فى الإسكندرية،

(١) التواريخ المستخدمة فى جدول الملحق الثالث، وتلك الخاصة بالبطاركة موضوع الفصل الرابع، مقتبسة

من عمل فيدالتو:

G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientali. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium II. Patriarchatus alexandrinus, antiochenus, hierosolymitanus* (Padua: Messaggero, 1988); and A. Jülicher, "Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert," *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922), 7-23, esp. 23; cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, 88.

هبت ثورة في المدينة. وأدت لنجاح هذه الانتفاضة الشعبية، على قوة حركة مناصري يوليانوس، وعلى هشاشة موقف أتباع ساويرس في مصر آنذاك، وحسبما يقرر الكاتب Ps.-Leontius، فإن قاعدة الدعم لساويرس بالإسكندرية، كانت مقصورة فقط على أعضاء من الطبقة الاجتماعية الراقية^(١). وعلى الفور أُجبر ثيودوسيوس على الخروج من المدينة، وعُين مكانه مرشح من قبل يوليانوس اسمه قيانوس، كان سابقاً رئيس شمامسة البابا تيموثاؤس الثالث، ويبدو أن قيانوس عقب ارتقائه المفاجئ لكرسي البطريركية، عول على دعم عديمي الرأس له الذي يعود تاريخ انشقاقهم إلى أيام بطرس منغوس (كما بينا سابقاً)^(٢). على أن الأحوال ستتبدل سريعاً، فبعد مائة يوم ونيف من هروبه من الإسكندرية، عاد ثيودوسيوس مظفراً، وأعيد إلى منصبه بمساعدة فرقة عسكرية مكلفة من الإمبراطورة ثيودورا^(٣)، قضى قيانوس على الكرسي البطريركي، فترة قصيرة، ونفى سريعاً إلى قرطاج أولاً، ثم إلى سردينيا، ومع ذلك فإن الانشقاق البطريركي الذي أصبح معروفاً باسمه - الانشقاق القيانوسي - سيستمر لفترة أطول، وسيستمر أتباعه في المناقصة والادعاء بحقهم في الأسقفيات المصرية حتى القرن الثامن الميلادي^(٤).

بدأ ثيودوسيوس فور عودته إلى كرسيه، في إعادة ترسيخ سلطته، ومن ثم عقد مجمعاً محلياً أعلن من خلاله التزامه التام بالتراث المجمعى لأسلافه

(1) Ps.-Leontius, *De sectis* V.4 (PG 86.1232A-B); cf. Michael the Syrian, *Chronicle* 9.21 (trans. J.-B. Chabot, II, 193-194).

(2) Liberatus, *Breviarium* 20 (ed. E. Schwartz, ACO 2.5, 135); cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 270.

(3) Liberatus, *Breviarium* 20 (ed. E. Schwartz, ACO 2.5, 135); cf. Michael the Syrian, *Chronicle* 9.21 (trans. J.-B. Chabot, II, 193-194).

(4) PO 5.1, 34, 36-37, 63; cf. PO 10.5, 447-448.

استمر الفكر اللاهوتي لقيانوس وبوليانوس (الخيالية) يشكل خطراً حتى القرن التاسع الميلادي. وفي نهاية القرن السابع يقدم يوحنا النقيوسي، أيضاً، دليلاً على أن النزاع بين ثيودوسيوس وقيانوس استمر حتى زمانه.

John of Nikiu (*Chronicle* 92: 3; trans. R. H. Charles, 145)

السكندريين: مجمع نيقية، مجمع أفسس الأول (ضد نسطور)، فصول كيرلس الاثني عشر، وبيان اتحاد زينون، استمر ثيودوسيوس، بتصرفه هذا، في اجتذاب - وتلقى - دعم ساويرس الأنطاكي، بعد انقضاء المجلس، كتب ثيودوسيوس إلى ساويرس لإبلاغه بنتائج المجمع، وبشجبه القاسي "لأولئك الذين يقولون بالوهم والخيال" (يقصد أتباع قيانوس وأتباع يوليانوس)، ورد الأسقف الأنطاكي المنفى برقة مدافعاً عن "التعيين الإلهي لثيودوسيوس على الكرسي الإنجيلي" بمدينة الإسكندرية، واستخدم ساويرس في رده أيضاً استعارات كتابية تصف ثيودوسيوس كمضطهد، ولكنه مؤمن، وقائد للكنيسة، ويشبهه ببولس الرسول، الذي دُعي للآلام من أجل اسم المسيح (سفر أعمال الرسل ٩ : ١٥)، وشبهه بهارون الكاهن، أخو موسى، الذي صمد أمام معارضة الإسرائيليين العصاة (سفر العدد ١٦) (١).

هذه الصورة التي رُسمت لثيودوسيوس على أنه شخصية رسولية كهنوتية حاقت به المتاعب، كانت محاولة خطابية لإعادة تأطير سلطته المتنازع عليها، على أسس كتابية، والصورة التي قدمها ساويرس كانت مؤسسة على الوعي الدقيق بالتحديات الجارية، التي واجهها ثيودوسيوس في حفاظه على منصبه البطريركي، استمر قطاع عريض من العامة في الإسكندرية، حتى بعد نفى قيانوس، يعترفون بقيانوس (وليس ثيودوسيوس) كبطريرك شرعي لهم، في ظل هذا المناخ الانقسامى، تفجرت أعمال شغب عنيفة مرة ثانية، وعلى إثر المطاردة العسكرية للمتظاهرين، قُتل أكثر من ثلاثة آلاف شخص، وأخيراً وفي ظل هذه الاضطرابات، وبعد عام واحد وأربعة أشهر من عودته إلى الإسكندرية، أُجبر ثيودوسيوس على

(1) Theodosius, *Synodical Letter to Severus, Patriarch of Antioch* (ed. and trans. J.-B. Chabot, CSCO 17, 5-11 (Syriac text); 103, 1-5 (Latin translation); Severus of Antioch, *Letter to Theodosius, Archbishop of Alexandria*, CSCO 17, 12-34 (Syriac text); 103, 6-22 (Latin translation); cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 270.

مغادرة المدينة للمرة الثانية^(١)، وحسبما سارت الأحوال، لن يعود ثيودوسيوس أبداً إلى مدينته - وسيقضى الثلاثين عاماً الأخيرة من حياته (٥٣٦ - ٥٦٦م) فى القسطنطينية، بطريرك فى منفى دائم.

تعرض ثيودوسيوس لعاصفة من الاتهامات الحادة من قبل مناوئيه أتباع يوليانوس وقيانوس وإجباره على الرحيل عن الإسكندرية مرة ثانية، متهمين إياه بأنه "كان يشاطر الإمبراطور آراءه".^(٢) جسد قيانوس المنفى، من وجهة نظرهم، التراث المصرى الحقيقى للمقاومة، فى حين أن ثيودوسيوس كان مجرد قطعة شطرنج فى لعبة أكبر لسياسة القسطنطينية. وللأمانة، فأن هذا الاتهام ربما يكون قد أمسك فقط بقبس من الحقيقة، وجد ثيودوسيوس نفسه، خلال فترته القصيرة على كرسى الإسكندرية، يعتمد بشكل متزايد على القوة الإمبراطورية فى محاولة للحفاظ على سلطته الكنسية، لقد استخدمت الإمبراطور ثيودورا - وهى مشهورة بتعاطفها مع غير الخلقيدونيين - نفوذها لدعم ترشيحه لمنصب البطريركية، وهو اعتمد بكثافة على تأمين الجيش الإمبراطورى لسلامته خلال فترة توليه^(٣)، ولهذا السبب وصف أحد الباحثين المحدثين ثيودوسيوس بلقب "بروتيريوس الجديد".^(٤) كان بروتيريوس هو المعين الخلقيدونى الأصلى لمنصب أسقفية الإسكندرية بعد مجمع خلقيدونية فى العام ٤٥١م - وهو أحد الذين اعتمدوا (دون أن يصيبوا نجاحاً) مثل ثيودوسيوس على مساعدة الجيش الإمبراطورى لدعم مطالباتهم بالسلطة.

(1) Michael the Syrian (*Chronicle* IX.21; trans. J.-B. Chabot, II, 194): Liberatus, *Breviarium* 20 (ed. E. Schwartz, ACO 2.5, 135).

(2) Michael the Syrian, *Chronicle* IX.21 (trans. J.-B. Chabot, II, 194).

(3) Liberatus, *Breviarium* 20 (ed. E. Schwartz, ACO 2.5, 134-135).

(4) J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, 124.

ربما تبدو هذه المقارنة مع بروتيريوس غريبة، بما أن ثيودوسيوس كان لفترة طويلة معارض قوى لعقيدة خلقيدونية، كيف وجد نفسه في هذا الوضع متهمًا من قبل غير خلقيدونيين آخرين بأنه كان في جيب الإمبراطور؟ بالطبع، يمكن إرجاع جزء من السبب إلى طبيعة الانقسامات اللاهوتية التي داهمت الكنيسة المصرية منذ عصر بطرس منغوس، فمنذ هذا الوقت اتبع بطاركة الإسكندرية على نطاق واسع - سياسة تصالحية أغضبت غير الخلقيدونيين المتشددين (الذين صاروا في الواقع، في زمن ثيودوسيوس، يشكلون غالبية السكان المصريين). هناك عامل هام آخر أسهم في مأزق ثيودوسيوس أيضًا: وهو بالتحديد السياسة اللاهوتية المعقدة للإمبراطور يوستينيانوس (٥٢٧-٥٦٥م)، وزوجته الإمبراطورة ثيودورا (ت. ٥٤٨م).

وكما ذكر سابقًا سار يوستينيانوس بشكل عام على نهج عمه الإمبراطور يوستينوس الأول في اتباعه سياسة الإحياء الخلقيدوني؛ على أن تطبيقه لهذه السياسة خلال الأعوام الأولى من حكمه كانت في الغالب غير منتظمة، أحد أسباب ذلك كان شغف يوستينيانوس بتعزيز الوحدة بين الكنائس في الإمبراطورية الرومانية؛ ولهذا الغرض استخدم وسائل عديدة متنوعة (من الإكراه إلى الإقناع) لجمع شمل الجماعات المنشقة^(١)، كان هناك سبب آخر للتحول في سياسة

(1) John W. Barker, "Justinian," in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G. W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar (Cambridge, MA: The Belnap Press of Harvard University Press, 1999), 531.

كان من بين محاولات يوستينيانوس لخلق حوار بين الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين، عقده لمجمع في القسطنطينية، في العام ٥٣٣م، وهناك روج لعقيدة "تألم الإله" (الاعتقاد أن أحد الأقانيم الثلاثة قد ذاق العذاب) كأساس ممكن لاتفاقية بين الجانبين. على أن جهوده لم تصادف نجاحًا في نهاية الأمر، بالرغم من أن معتقدات المجتمعين اللاهوتية تحولت بشكل غريب إلى التشابه.

(W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, 183): For details of what transpired at this synod, see J. A. Evans, *The Empress Theodora*, 75-76. More generally, on Justinian's efforts to forge theological compromise, see John Moorhead, *Justinian* (London and New York: Longman, 1994), 125-134.

الإمبراطور اللاهوتية وهو الإمبراطورة ثيودورا، التي كان لنشاطها الهادئ (وأحياناً لم يكن كذلك) في مساندة قضايا غير الخلقيدونيين - دور في كبح تحيز يوستينيانوس اللاهوتي، وقدمت الدعم السياسي الذي أبقي ثيودوسيوس على كرسى الإسكندرية (على الأقل بشكل مؤقت). الواقع أنها كانت ناجحة في مناوئتها للحصول على "موافقة تكتيكية" من الإمبراطور يوستينيانوس على انتخاب بطريك غير خلقيدوني للقسطنطينية أيضاً^(١). على الفور شكل هذا الأسقف (أنثيموس) مع ثيودوسيوس محور ساويرسى (نسبة إلى ساويرس الأنطاكي: المترجم) في الشرق، قبل أن يتدخل البابا الروماني أغابيوس، ويقنع يوستينيانوس بتجديد حملته ضد الذين يعارضون مجمع خلقيدونية^(٢). في غضون عام، تحرك الإمبراطور وحرّم وعزل أنثيموس، ولاقى ثيودوسيوس نفس المصير، وترك ثيودوسيوس الإسكندرية بعد اندلاع أعمال شغب هناك، ووصل إلى القسطنطينية في خريف عام ٥٣٦م، وحاول الإمبراطور طيلة عام أن يقنع بطريك الإسكندرية بقبول عقيدة خلقيدونية، وعندما رفض ثيودوسيوس، أصدر يوستينيانوس قراراً رسمياً بعزله من رتبة أسقف (وهي المرة الأولى التي يقدم فيها إمبراطور على فصل أسقف من منصبه بإرادة منفردة، دون الرجوع إلى مجمع كنسي) وعين بدلاً منه راهباً خلقيدونياً يدعى بولس النيسى^(٣).

الآن، وبعد إقحام بولس النيسى، كان هناك ثلاثة أحزاب متنافسة تتصارع على البطريركية المصرية:

(١) الكنائس التابعة لساويرس الأنطاكي التي استمرت في الاعتراف بـثيودوسيوس.

(1) A. Christophilopoulou, *Byzantine History*, vol. 1, 308–309.

(2) Zachariah Rhetor, *HE* 9.19 (ed. E. W. Brooks, CSCO 84, 135–138 (Syriac) and CSCO 88, 93–94 (Latin); trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks, 265–268).

(3) J. A. Evans, *The Empress Theodora*, 79–84.

٢) تحالف أتباع قيانوس ويولينانوس، الذين تمسكوا بولائهم لقيانوس وخلفائه.

٣) الهيئة الكهنوتية الخلقيدونية الجديدة، التي يترأسها بولس.

على أن أجواء التوتر هذه، ورفض كثير من السكندريين الاعتراف ببولس - قد أثارت غضب الإمبراطور يوستينيانوس، ومن ثم قرر إغلاق جميع الكنائس بالإسكندرية، وظلت مغلقة لمدة عام، حتى أعاد الإمبراطور فتحها ثانية، ووضع جميع الكنائس تحت سلطة الخلقيدونيين^(١).

تبنى بولس وخلفاؤه (بموافقة الإمبراطور) سياسة قمعية ضد الأحزاب الأخرى، وحظى الزعماء الخلقيدونيون بسلطة مدنية وعسكرية أكثر من تلك التي كانت لدى ثيودوسيوس في السابق، ومن ثم قاموا بدور "البطاركة المحاربين".^(٢) يبدو أثر هذه السياسة القمعية جلياً فيما يتعلق بحالة جماعة قيانوس، فعندما انتخبوا رجلاً يسمى البيديوس وعينه أسقفاً في العام ٥٦٥م، قبض عليه سريعاً من قبل يوستينيانوس، وأرسل إلى المنفى (والواقع أنه مات خلال رحلته إلى المنفى)^(٣)، كان أبوليناريوس (٥٥١-٥٧٠م) تجسيداً لهذه السلالة الجديدة من الأساقفة الخلقيدونيين، كان أبوليناريوس أحد النبلاء، ثم عمل كموظف حكومي كبير في خدمة يوستينيانوس، ثم عُين أسقفًا، وصل أبوليناريوس إلى الإسكندرية مصحوباً بفرقة عسكرية، وهي التي سيستخدمها لاحقاً في قمع المعارضة الدينية^(٤).

(1) History of the Patriarchs; PO 1.4, 466-467.

(2) J. Maspero, Histoire, 45, 283. Liberatus (Breviarium 23; ACO 2.5, 139.2-4)

يذكر Liberatus أن بولس "أخذ سلطة من الإمبراطور فاقت الحاكم العسكري والنائب العام".

(3) Theophanes Confessor, *Chronicle*, AM 6057; ed. C. de Boor, vol. I (Lipsius: B. G. Teubner, 1883), 109-110; trans. C. Mango and R. Scott, 354.

(٤) صورة أبوليناريوس هذه وردت في المصادر الخلقيدونية وغير الخلقيدونية: فكل من أوتياخا، وساويرس أسقف الأشمونين أبرزتا تاريخه العسكري. وفقاً لأوتياخا (وهو أحد أساقفة الإسكندرية الخلقيدونيين في القرن العاشر)، استخدم أبوليناريوس فرقته الإمبراطورية لإبادة مجموعة من غير الخلقيدونيين في إحدى كنائس الإسكندرية، ويعطى يوحنا النقيوسي رواية أكثر اتساقاً، ولكنها متناقضة، حول شخصية وخلفية أبوليناريوس، ويحلل ماسبيرو هذه المصادر بالتفصيل، ويصل في النهاية إلى القول بأن رواية يوحنا النقيوسي أقلهم قبولاً.

(Eutychius, *Annales*; PG 111.1069B, D); (Severus of Ashmunein, *Refutation of Eutychius*; PO 3.2, 202-203); (John of Nikiu, *Chronicle* 92.9 and 94.8); (Maspero, *Histoire*, 156-165, esp. 157-158)

جاء نفى ثيودوسيوس (الذى استمر من ٥٣٧ حتى ٥٦٦م) نتيجة لإعادة فرض هذه السياسة الخلقيدونية الدينية الصارمة، التى استنتها يوستينيانوس، وحتى الآن كان شكل منفاه غير تقليدى، فهو بالأساس كان قد أرسل إلى ناحية Thrace (تبعد ثلاثين ميلاً من القسطنطينية)، وقضى معظم فترة نفيه فى العاصمة الإمبراطورية نفسها، مختفياً فى قصر هورميسداس، تحت حماية راعيته الإمبراطورة ثيودورا^(١)، وبدأ ثيودوسيوس فى إعادة رسم صورته فى أعين زعماء غير خلقيدونيين آخرين فى شرق البحر المتوسط.

والواقع أنه بعد وفاة ساويرس فى ٥٣٨م، كان ثيودوسيوس قادراً على ارتداء عباءة الزعيم المسكونى للكنائس غير الخلقيدونية، وذلك من خلال محاولاته لإعادة تنظيم المقاومة اللاهوتية فى كنائس سوريا والجزيرة العربية. أولاً: فى رسائله إلى الأساقفة الشرقيين، أكد ثيودوسيوس أنه يدين لساوويرس (الذى سماه "أباناً" و"النور المسكونى")، وفسر بيان الاتحاد على أنه اتفاقية وضعت "لإسقاط مجمع خلقيدونية".^(٢) فى إحدى هذه الرسائل يؤكد ثيودوسيوس دعمه لـ "أخينا وزميلنا المبارك" بولس، الأسقف الجديد لأنطاكية، الذى سيفوضه ممثلاً له فى مصر خلال فترة غيابه^(٣). ثانياً: ظل ثيودوسيوس يدعى امتياز كبطريرك

(1) J. A. Evans, *The Empress Theodora: Partner of Justinian* (Austin: University of Texas Press, 2002), 84, 87-88.

يقدم ثيودوسيوس الدليل على ولائه لثيودورا بصفتها راعيته الإمبراطورية. فى موعظة كان قد ألقاها عقب وفاتها (٥٤٨م) بوقت قليل:

(cd. J.-B. Chahot, CSCO 17, 40-79 (Syriac text); CSCO 103, 26-55 (Latin translation); cited by W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 288).

(2) Theodosius, *Letter to Eastern Orthodox Bishops* (AD 563); ed. J.-B. Chahot, CSCO 103, 68.16-17; and *Synodical Letter to Paul the Patriarch of Antioch* (AD 564): ed. J.-B. Chahot, CSCO 103, 85.24-25; cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, 53, 56.

(3) Theodosius, *Letter to the Venerable Bishops John, Leonidas, and Joseph* (ed. J.-B. Chahot, CSCO 103, 95-96); *Letter to the Venerable Bishop Theodore and those who are in the Thebaid and Arcadia* (ibid., 96); *Letter to the Alexandrians* (ibid., 96-99); cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 292.

فى هذه الرسائل يفوض ثيودوسيوس بولس الأنطاكى فى رسم أساقفة فى الأسقفيات المصرية الخالية.

للإسكندرية، ومن ثم تحرك لوأد انتقاسات لاهوتية في الكنائس غير الخلقيدونية في مصر، فكتب مقالة، كانت موجهة بالأساس ضد تعاليم شماس سكندري اسمه ثيومستئوس، الذى ادعى بأنه إذا كان يسوع قد شاركنا بالكمال طبيعتنا البشرية، فيجب أن يكون ناسوته قد خبر (أو عرضة لـ) الجهل⁽¹⁾، أطلق معارضو أتباع ثيومستئوس عليهم لقب "Agenotai" (الغيتيين) (بمعنى: المجهلين)، وظلوا نشطين حتى القرن السابع الميلادى⁽²⁾. ثالثاً: بالرغم من أن ثيودوسيوس كان رهن الإقامة الجبرية، فإنه كان قادراً على رسامة أساقفة غير خلقيدونيين لخدموا فى سوريا والجزيرة العربية، على التوالى: يعقوب برادايوس مطران الرها، تيودور مطران بصرى، وقام بمحاولات مماثلة لرسم اثنى عشر أسقفاً فى صعيد مصر، أحبطها الزعماء الخلقيدونيون بالإسكندرية. على أن التعيينات فى سوريا والجزيرة العربية كانت فى غاية الأهمية، وبخاصة فى حالة يعقوب برادايوس (يسمى أحياناً يعقوب البرادعى)، الذى صار مشهوراً بسبب عمله التبشيري الناجح، كمثل للكنائس غير الخلقيدونية⁽³⁾. أصبح النشاط التبشيري يمثل أحد أشكال المقاومة الكنسية - السياسية فى أطراف الإمبراطورية الرومانية.

(1) Theodosius, *Tome to Empress Theodora*: ed. R. Riedinger, ACO, ser. sec. 1, 326.16-20, 21-25; 327.16-20, 22-25 (Greek fragments); ed. A. Van Roey and P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century* (Leuven: UitgeverijPeeters en DepartementOriëntalistiek, 1994), 16-22 (Introduction), 23-41 (Syriac text), 42-56 (Latin translation).

(2) A. Van Roey and P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, 3-15; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.2, 362-384. Primary texts mentioning the *Agnoetai* include Liberatus, *Breviarium* 19 (ACO 2.5, 134); and Ps.-Leontius, *De sectis* V.6 (PG 86.1232).

(3) John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*: ed. E. W. Brooks, PO 18, 690-697; and PO 19, 153-158; cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 285-287; also Susan Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and The Lives of the Eastern Saints* (Berkeley: University of California Press, 1990), 105-106.

وضع عمل يعقوب البرادعى التبشيري أساس الكنائس اليعقوبية فى لبنان وسوريا- هذه الشركة غير

الخلقيدونية التى سميت على اسمه ما زالت باقية حتى يومنا هذا:

A. Van Roey, "Les débuts de l'églisejacobite," in A. Grillmeier and H. Bacht, eds., *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 2, 339-360.

أسقط مجمل تجربة ثيودوسيوس في المنفى بطرق عدة ثنائية المفهومين التقليديين "المركز" و"الأطراف"، ومن ثم سيكون من المفيد الاستمرار في عقد مناظرة بين الأشكال الحديثة للاستعمار، وبين دور كل من الكنيسة والدولة البيزنطية في الشؤون الكنسية المصرية، لقد لوحظ أن خطاب القوى الاستعمارية يسعى في الغالب وبشكل نمطى إلى إبراز الاختلافات بين "المركز" الإمبراطورى، و"الطرف" المستعمر^(١)، على أنه يمكن أن نضع أيدينا - أيضًا - على نفس هذا النوع من العلاقة بين الخطاب والسياسة الإمبراطورية في بيزنطة في القرن السادس الميلادى.

بدأت تخوم الإمبراطورية الرومانية الشرقية في نظر يوستينيانوس نقاط ضعف يسهل النفاذ منها، وأنها غير آمنة، مثل خطوط بقلم رصاص على خريطة، معرضة دائماً لخطر محوها جميعاً، والتزمت سياسته الخارجية برأب هذه الفجوات تماماً، وبإعادة رسم الخطوط الحدودية بحبر كثيف لا يُمحى، كانت مصر واحداً من عدة أقاليم حدودية، تمثل تهديد الأطراف بإزعاج المركز البيزنطى^(٢)، عانت المناطق الصحراوية الواقعة شرق النيل - بما فيها المواقع الرهبانية بالإسقيط، والواحات الخارجية والداخلية، الأكثر بعداً - من هجمات القبائل الرحل خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين، والواقع أن الدولة البيزنطية فقدت فعلياً السيطرة على المواقع الأمامية في الواحات الجنوبية^(٣). جزيرة فيلة،

(1) Trinh T. Minh-ha, *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics* (New York and London: Routledge, 1991), 16-19.

(٢) بالرغم من أن مصر لعبت دوراً اقتصادياً هاماً بصفتها منتج الحبوب للإمبراطورية، فإن علاقتها بالباط الإمبراطورى ظلت هشة ومضطربة لفترة طويلة، وأكثر من قرنين من الزمان، لم يقم أى إمبراطور بزيارة الأرض المصرية (كان دقلديانوس آخر من زاروها)، ولم يغير يوستينيانوس من هذا النهج، واختار أن يدير البلاد من بعيد.

(John Moorhead, *Justinian* (New York and London: Longman, 1994), 122-125).

(3) J. A. S. Evans, *The Age of Justinian*, 94.

D. Chitty, *The Desert a City*, 60-61, 144-145: انظر: الإسقيط، انظر: حول غزوات الرحل على الإسقيط، انظر: حول هجمات القبائل الرحل على واحات الصحراء الغربية، انظر:

Guy Wagner, *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et Byzantine d'après les documents grecs* (Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1987), 394-400.

وهى مقصد حج مرتبط بعبادة إيزيس، عند الشلال الأول للنيل (مباشرة جنوب أسوان الحالية)، كانت موقعاً حدودياً آخر متنازعا عليه؛ حيث تحرك يوستينيانوس للقضاء على العبادة المحلية للإلهة المصرية، واستبدالها بكنيسة مسيحية (حوالى عام ٥٣٧م)، والنقش الذى سُجل على مدخل المعبد المتحول - "الصليب قد فتح! (أى تغلب: المترجم) وهو يفتح دائما!" - كان يعنى إحباط "الأرواح الوثنية التى ربما تحاول التسلل والعودة إلى هيكلها القديم"^(١)، ولكنه مثل أيضا محاولة لترسيم حدود معرفية بين "العالم المتحضر" وأطرافه.

بالطبع، كانت مثل هذه الحدود صلبة وراسخة، فيما يتعلق بقضية فيلة، بعد أن قضى يوستينيانوس على عبادة إيزيس، شب نزاع بين ممثليه الخلقيدونيين، والزعماء غير الخلقيدونيين فى مصر، حول من له الحق فى التبشير فى هذه المنطقة الحدودية بين القبائل النوبية المحلية - بمعنى آخر: من سيطر على لاهوت هذا "العالم المتحضر"، ومن سيحرس حدوده، انتصر غير الخلقيدونيين (بمساعدة خفية من الإمبراطورة ثيودورا) فى هذا المناوشة، ولكن المناوشة نفسها، بينت كيف كانت مثل هذه الحدود الرمزية موضع نزاع وعدم استقرار دائمين^(٢).

وتبين أيضا تجربة ثيودوسيوس فى المنفى كيف يمكن أن تُقوض أو تُفكك مسميات مرسلّة (استعمارية) مثل "الطرف" و"المركز"، فعندما كان فى منصبه فى

(1) J. A. S. Evans, *The Age of Justinian*, 250

حول فيلة كمركز حج لعبادة إيزيس (وكذلك مناقشة لفيلة كمكان متنازع عليه، حتى قبل تدخل يوستينيانوس)، انظر:

Ian Rutherford, "Island of the Extremity: Space, Language and Power in the Pilgrimage Traditions of Philae," in D. Frankfurter, ed., *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, 229-256.

حول تحويل معبد إيزيس إلى كنيسة، انظر:

Pierre Nautin, "La conversion du temple de Philae en église chrétienne." *Cahiers Archéologiques* 17 (1963), 1-43; on the Christian inscription, see esp., 14-15.

(2) Trinh T. Minh-ha (*When the Moon Waxes Red*, 16-17)

"الأطراف" المصرية للحكم البيزنطى، تمكن ثيودوسيوس من الحفاظ على طريقة حميمية للاستفادة من السلطة الإمبراطورية، وبخاصة فى شكل مساعدة عسكرية، وفيما بعد وجد نفسه فى القسطنطينية محروماً من هذه السلطة - فى المنفى، مطروداً من كرسىه، ومع ذلك كان فى "مركز" الحياة الإمبراطورية، فى سياق التباس حديث مشابه حول "الطرف" و"المركز" لاحظ أحد الباحثين أن "الرعية المستعمر الذى يسافر إلى المركز المستعمر سيظل فيما يتعلق بمصطلحات الوضع السلطوى والسياسى، فى الطرف".^(١)، وعندما نضع ثيودوسيوس فى موضع الخاضع المستعمر الذى استوطن مركزاً مهماً، كان لا يزال قادراً على أن ينتقى من بين أدوات السلطة المتاحة أمامه - أبرزها رعاية ثيودورا الرحيمة - لتشكل خطابة وممارسة للمقاومة اللاهوتية^(٢).

توفى ثيودوسيوس فى عام ٥٦٦م بعد عام واحد فقط من وفاة يوستينيانوس، لم يكن لجهود ثيودوسيوس فى تنظيم حركة غير الخلقيدونيين فى الشرق، ولا للتغيير الذى حدث فى النظام الإمبراطورى (تحت حكم يوستينوس الثانى ٥٦٥-٥٧٨م)؛ أى: أثر فى تقديم حل للانقسام متعدد المستويات، الذى ضرب الكنيسة المصرية، وتطور الانقسام إلى الأسوأ^(٣)، جاء انتخاب بطرس الرابع،

(1) Annedith M. Schneider, "Center/Periphery," in *Encyclopedia of Postcolonial Studies*, 85-86.

(2) Trinh T. Minh-ha, *When the Moon Waxes Red*, 18

فى بعض الأحوال تتشابه سيرة ثيودوسيوس بشكل مدهش مع التمثيلات الاستعمارية الحديثة لـ "الرجل المقلد"، "وهو شخصية متناقضة يدعم السلطة الاستعمارية ويعوقها فى نفس الوقت".

(Jenny Sharpe, "Figures of Colonial Resistance," *Modern Fiction Studies* 35:1 (1989), 140). Homi Bhabha ("Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *October* 28 (Spring 1984), 129)

يقول هومى بابا: إن "التقليد (المحاكاة)... بكشفه تناقض الخطاب الاستعماري، فإنه يعطل سلطته أيضاً".

(٣) حول الانقسامات المتعددة فى الكنيسة المصرية فى نهاية عصر يوستينيانوس، انظر:

J. Maspero, *Histoire*, 191-194; and W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 325-326.

بعد فترة طويلة من خلو الكرسي، بلغت عشر سنوات أحبط خلالها الخلقيدونيون بنجاح محاولات جماعة غير الخلقيدونيين فى ترشيح خليفة لثيودوسيوس^(١). وعلاوة على ذلك، تنافس أربعة أشخاص منفصلين على كرسي بطيركية الإسكندرية (انظر الملحق رقم ٣)، خلال فترة بطيركية بطرس القصيرة (٥٧٦-٥٧٧م)، سيستمر هذا الوضع لمدة عقد آخر من الزمان تقريباً، أثناء بطيركية خليفة بطرس، دميان (٥٧٨-٦٠٧م)، وتتوعد خلفيات هؤلاء المتنافسين على كرسي البطيركية: منهم الأسقف الخلقيدوني يوحنا (٥٧٠-٥٨١م)، والأسقف دورينوس (٥٦٥- بعد ٥٨٠م) وهو من أتباع حلف قيانوس - يوليانيوس، وكذلك مرشح من قبل أتباع ثيودوسيوس - ساويرس اسمه ثيودور^(٢).

كيف تأتى لبطرس الرابع وثيودور أن يقدم كل منهم نفسه على أنه الخليفة الشرعى لثيودوسيوس؟ تعود القصة إلى عام ٥٧٥م، عندما واجه بولس الأنطاكي، الوكيل السابق لثيودوسيوس - مشكلة فراغ كرسي البطيركية وما أحدثته من خلافات بين جماعة غير الخلقيدونيين الساويرسيين فى مصر، ومن ثم تدخل لرأب هذا الصدع ورشح ثيودور (وهو راهب سريانى من أحد أديرة الإسقيط) لمنصب الأسقفية، لم يلق تدخل بولس قبولاً حسناً، فقبل ثلاثة أعوام (٥٧١م) قام بولس بمحاولة فاشلة، للوصول إلى تسوية لاهوتية مع الإمبراطور الخلقيدوني يوستينوس الثانى، ومن ثم حاقت بسمعته الشبهات فى دوائر الإكليروس غير الخلقيدونيين، ووجهت له اتهامات قاسية، رفض غالبية السكندريين قبول انتخاب ثيودور،

(١) تباينت الروايات التاريخية حول فترة خلو الكرسي، فبينما يذكر يوحنا الأفسسي، من كتاب القرن السادس - أن هناك عشر سنوات ساقطة ما بين وفاة ثيودوسيوس وانتخاب بطرس الرابع. John of Ephesus (*IIE* 4.12; ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 146.17-18) لا يذكر محرر تاريخ

البطارقة فترة الفراغ هذه، ربما لأن قارئه القبطى لن يستسيغ ذلك. (PO 1.4, 470)

(٢) حول ثيودور، انظر: John of Ephesus, *IIE* 1.40 (ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 34).

وفى مقابل ذلك، قاموا بانتخاب مرشحهم الخاص، بطرس الخامس (الذى تصادف أيضاً أنه راهب)^(١).

تحرك بطرس بسرعة لتأمين دعم لموقفه على الصعيدين الدولى والمحلى. أولاً: استطاع أن يحصل على اعتراف رسمى بانتخابه، من قبل الداعية السريانى الشهير يعقوب البرادعى، من خلال رسالة سنوديقاً^(٢) أرسلها إليه بطرس فى عام ٥٧٦م^(٣). ثانياً: قام بتعيين سبعين أسقفًا جديدًا لشغل الأسقفيات الشاغرة فى مصر، ومن ثم تقوية الدعم المحلى فى جميع أنحاء مصر^(٤). وأخيراً: سعى بطرس إلى تواصل تضامنه مع الجماعات الرهبانية المصرية؛ إذ أقام مقره البطريركى فى دير الزجاج، وهو دير يقع على بعد تسعة أميال غرب العاصمة المصرية، وذلك فى مواجهة الكهنة الخلقيدونيين الذين لا زالوا يسيطرون على الكنائس فى الإسكندرية^(٥)، ساعدت مثل هذه التدابير البناءة على إعادة تماسك غير الخلقيدونيين فى مصر، على أنها لم تحسم بشكل فوري الانقسام الداخلى الذى تفشى بين الزعماء النيوذوسيين - الساويرسيين، وسيستمر هذا العداء الشديد مع أتباع ثيودور خلال بطريركية دميان (٥٧٨-٦٠٧م)^(٦).

على أن تشتت الزعامة غير الخلقيدونية لم يكن قاصراً على الأمور الداخلية المصرية فقط؛ إذ سببرز على الصعيد الدولى تحد آخر مقلق، سيهدد وحدة غير الخلقيدونيين؛ تمثل فى شكل نزاع جديد بين كنيسة الإسكندرية وأنطاكية.

(1) Michael the Syrian, *Chronicle* 10.6, 19 (trans. J.-B. Chabot, II, 299, 352).

(٢) رسائل السنوديقا: هى الرسائل المجمعة التى كان يتبادلها أساقفة الإسكندرية وأنطاكية عقب رسالتهم للتأكيد على الإيمان المشترك. (المترجم)

(3) Peter IV, *Synodical Letter to Jacob Baradaeus* (ed. J.-B. Chabot, CSCO 103, 161.5-11).

(4) John of Ephesus, *IIE* 4.12 (ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 146).

(5) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 470-471).

(6) John of Ephesus, *IIE* 4.44 (ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 171); cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, S63.

الإسكندرية وأنطاكية، الجزء الثاني:

انقسام بين كرسيين غير خلقيدونيين:

اندلع هذا النزاع بين الإسكندرية وأنطاكية، بسبب أحداث وقعت أثناء بطريركية البابا دميان (٥٧٨-٦٠٧م)^(١)، ولكن التوتر بين الكرسيين كان في طور التشكل لعدة سنوات مضت، ولاحق بؤاده وقت انتخاب دميان. والواقع أن الجذور السياسية لهذا الانقسام الكنسي يمكن إرجاعها إلى عام ٥٧٥م، ومحاولة بولس الأنطاكي التدخل في عملية انتخاب بطريرك الإسكندرية (انظر ما سبق). أوج قرار بولس، برعاية الراهب السوري ثيودور كبطريرك لمصر (والقرار المضاد للسكندريين بانتخاب بطرس) - جذوة الانقسامات بين الزعماء غير الخلقيدونيين، كما أنه زاد من حجم المشاعر السيئة تجاه بولس نفسه. وفي النهاية، قام بطرس الرابع، ومعه يعقوب البرادعي وزعماء آخرين غير خلقيدونيين في الشرق - بعزل بولس من منصبه، بدعوى أنه "دخل في شركة مع المجمعيين (يقصد الخلقيدونيين)" وأنه "رسم من يدعى ثيودور كبطريرك للإسكندرية، دون علم السكندريين."^(٢)

(١) حول تاريخ حياة، و بطريركية، البابا دميان، انظر:

Caspar Detlef Gustav Müller, "Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien," *Oriens Christianus* 70 (1986), 118-142; and E. R. Hardy, "Damian," in *Coptic Encyclopedia* 3.688-689.

(2) Michael the Syrian, *Chronicle* 10.13, 21 (trans. J.-B. Chabot, II, 324, 360-361).

القرار الذي اتخذته بطرس ويعقوب كزعماء للكنائس غير الخلقيدونية، أعاد مرة ثانية قراراً سابقاً

للإمبراطور يوستينوس الثاني "بإزالة اسمه (بولس) من اللوح الرسمي "diptychs".

(Michael the Syrian, *Chronicle*, 10.2; trans. J.-B. Chabot, II, 289; cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 321).

حول الجدل الذي اندلع بخصوص بولس الأنطاكي، انظر أيضاً:

John of Ephesus, *HE* 4.11 (ed. E. W. Brooks, CSCO 105, 191-194 and 106, 143-145); and E. W. Brooks, "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrian Schism of 575," *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929-1930), 468-476.

الآن قلبت المنضدة، وخلال الخمس السنوات القادمة (كان لا يزال بولس الأنطاكي حياً، ولكنه في المنفى) سيكون هناك صراع حول من يكون المستحق الشرعي لكرسي أنطاكية الأسقفى، وفي نفس الوقت بذل البطريرك الإسكندري دميان (وهو نفسه ذو خلفية سورية) - جهوداً لبسط نفوذه على عملية اختيار خليفة لبولس المثير للجدل^(١)، في عام ٥٧٩م قام دميان بجولة في حوض شرق البحر المتوسط، زار خلالها أديرة سورية، وتوقف في أنطاكية، وهناك خطط سرّاً لاختيار راهب اسمه ساويرس لرسمه أسقفاً، على أن خطته فشلت عندما علم أسقف أنطاكية الخلفيدوني بوجوده، وأرسل حرسه لمحاصرته. ولكن نجح دميان في الهرب بتسلله خارج الكنيسة، عن طريق شبكة المجارى تحت الأرض^(٢). على أن محاولة دميان للتدخل في شئون أنطاكية لم يكن من ورائها طائل، سوى إزكاء للتوتر بين الكرسيين. في عام ٥٨٠م تم الاتفاق أخيراً على راهب شساب يُدعى بطرس الرقاوى (نسبة إلى الرقة بسوريا) ليكون بطريرك أنطاكية (وهو كان قد تجنب هذا الأمر في السابق، على الأقل في ثلاث مرات أخرى، لتردده في القفز على هذا المنصب وبولس لا زال حياً)^(٣). بعد عام واحد فقط من اختيار بطرس حدث خلاف بينه وبين دميان تصاعدت حدته ليؤدى إلى انفصال رسمى بين أنطاكية والإسكندرية.

توضح طبيعة الخلاف بينهم أن هذا الانفصال لم يكن لأسباب سياسية فقط (كما ذكر سابقاً فيما يتعلق ببولس الأنطاكي)، ولكن كان له أيضاً أسس لاهوتية في

(1) C. D. G. Müller ("Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien," esp. 126-136)

يعتبر Müller أن طموح دميان في أن يكون له يد في الشئون السورية كان أحد أسباب الانشقاق الذى حدث لاحقاً بين الإسكندرية وأنطاكية.

(2) John of Ephesus, *HE* 4.41 (ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 166-168); Michael the Syrian, *Chronicle* 10.17 (trans. J.-B. Chabot, II, 345).

(3) John of Ephesus, *HE* 4.45 (ed. E. W. Brooks, CSCO 106, 171); R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier* (Orientalia Lovaniensia Analecta 10; Leuven: Departement Orientalistiek, 1981), 2-3.

سياق التشردم غير الخلقيدوني الذي أصاب الكنائس في سوريا ومصر، ففي خمسينيات وستينيات القرن السادس بدأ بعض الزعماء الكنسيين غير الخلقيدونيين في سوريا وشرق آسيا الصغرى، في الترويج لأفكار لاهوتية جديدة تتعلق بالثالوث؛ حيث اعتبروا أن الله لم يتكون من جوهر واحد أو طبيعة واحدة، ولكن ثلاث جواهر أو طبائع، وكتب البابا ثيودوسيوس السكندري مقالة من منفاه في القسطنطينية، ضد هذا الرأي، واصفاً إياه بأنه شكل من أشكال الشرك؛ لأنه جعل من الثالوث ثلاثة آلهة منفصلة. فيما بعد، سيطلق المعارضون على أنصار هذا الفكر: Tritheists، "المثلثين" (أي "القائلين بثلاثة آلهة")^(١).

بعد وفاة ثيودوسيوس في عام ٥٦٦م، تمكن هؤلاء "المثلثون" من إيجاد طرق للنفاذ إلى الدوائر الكنسية والفلسفية المصرية، وخلال فترة خلو الكرسي البطريركي التي سبقت انتخاب بطرس الرابع، أصبح الفيلسوف السكندري يوحنا فيلوبونوس - أهم متحدث رسمي ومفسر لهذه الحركة، ووضع قواعد أرسطية واضحة لمذهب ثلاثة الأقانيم الجوهرية ("آلهة") في الثالوث (انظر ملحق رقم ٣)^(٢). لاقت كتابات فيلوبونوس معارضة شديدة بين غير الخلقيدونيين الآخرين

(١) حول ملخص ظهور هذا التعليم، انظر:

R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier*, 20-25.

أحد السوريين John Ascutzanges أو (John Muqo d-zeqo) يُعرف بأنه النصير الساسي لهذا

التعليم:

Elias of Nisibis, *Opus Chronologicum*, Part One, ed. E. W. Brooks, CSCO 62.1, 121 (Syriac text); and CSCO 63.1, 59 (Latin translation); Michael the Syrian, *Chronicle* 9.30, trans. J.-B. Chabot, II, 251; and Barhebraeus, *Chronicle* II.44, ed. J.-B. Abbeloos and T. J. Lamy, volume 3, cols. 223/224. Theodosius' treatise against the Tritheists is edited by J.-B. Chabot, CSCO 17, 40-79 (Syriac text); and CSCO 103, 26-55 (Latin text).

(٢) حول حياة يوحنا فيلوبونوس وكتابات، انظر:

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4, 107-146; J. Jarry, *Hérésies et factions*, 48-66; A. Van Roey, "Les fragments trithéites de Jean Philopon," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11 (1980), 135-163. Ps.-Leontius (*De sectis* VI.6: PG 86.1232D)

فى مصر: فعلى سبيل المثال، قام الأسقف يوحنا رئيس رهبنة منطقة كيليا، ومعه "جميع إكليروس المدينة العظمى للإسكندرية" بإدانته، وكتابة مرسوم بحرمانه^(١). وبالرغم من هذا الإجراء، فإن تأثير حركة "المتلثين" استمر حاضراً، بشكل ملموس، لفترة عقود قليلة، أثناء فترة بطريركية البابا دميان (٥٧٨ - ٦٠٧ م)^(٢)، ويبدو أن النزاع بين دميان وبطرس أسقف أنطاكية كان نتيجة غير متوقعة لجهود دميان فى محاربة "التثليث" فى أسقفية الخاصة، وفى شرق الإمبراطورية الرومانية بشكل عام.

بدأ بطريرك الإسكندرية الجديد فى الكتابة ضد تعليم "التثليث" منذ السنوات الأولى على كرسى البطريركية، وعن طريق ذلك، سعى إلى الاستفادة من الدعم الرهبانى (مثل أسلافه فى القرنين الرابع والخامس) لحملته ضد هذا الخطر المائل. قيل عن دميان: إنه قد نشأ كراهب فى وادى النظرون - والواقع أن ذكره قد سُجلت هناك فى عمل فنى رهبانى متأخر (انظر اللوحة رقم ٨)^(٣). ربما كان لهذه الخلفية النسكية أثر مهم فى سعى دميان لحشد الرهبان المصريين لتأييد موقفه المعادى للمتثليثين، والدليل الواضح على نجاحه فى هذا المسعى تأكد فى السجل

(1) *Transcript of a Written Statement of Anathema* (ed. J.-B. Chabot, CSCO 103, 111-112).

(2) *The History of the Patriarchs* (PO 1.4, 473-475)

يشير كتاب تاريخ البطارقة إلى وجود جماعات طائفية أخرى فى مصر فترة بطريركية دميان، وبخاصة أتباع ميليتوس وعديى الرأس، ويقال: إن الجماعة الأخيرة عانت من انقسام داخلى بين زعمائها خلال تلك الفترة.

(٣) وفقاً لتاريخ البطارقة (PO 1.4, 473) ترهب دميان فى دير يوحنا القصير، وأعمال الصيانة الحديثة فى دير السريان بوادى النظرون أزاحت الستار عن رسم جدارى يعود إلى القرن الثامن، يرجع الخبراء أنه يمثل البابا دميان. انظر:

Karel C. Innemée and Lucas Van Rompay, "Deir al-Surian (Egypt): New Discoveries of 2001-2002," *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5.2 (July 2002), 1.3, fig. 3 (on the web at <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2InnemeeVanRompay.html>).

الأثرى؛ إذ حُفِّظ جزء من رسالة دميان السنوديقا ضد المثلثين في شكل نقش حُفِر على حائط إحدى قلاي دير أبيفانيوس بطيبة (الأقصر حالياً) (انظر اللوحة رقم ٩)^(١).

كان دميان قد حاز على الأقل اعترافاً غير رسمي بأنه الزعيم العالمي للكنائس غير الخلقيدونية، وبعد سنوات قليلة من كتابته لرسائله المجمعية (سنوديقا)، ألف عملاً آخر ضد التثليث، "تفنيد أقوال المثلثين" (٥٨٦م تقريباً)، وأرسل نسخة من هذه المقالة إلى بطرس الرقاوى أسقف أنطاكية؛ لكي يتفحصها ولربما يصحح ما يستلزم تصحيحه بها"، ورد بطرس بتحفظ على "التعابير الغريبة" الواردة بالمقالة التي رأى أنها "لا تتوافق مع فكر الآباء"، واعتبر دميان هذا الرد إهانة له، ومن ثم توقفت الاتصالات بين الكرسيين^(٢)، في الوقت الذي حاول فيه بطرس راب

(1) W. E. Crum and H. G. Evelyn White, eds., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*. Part 2 (New York: Metropolitan Museum of Art, 1926), 148–152, 331–337 (Inscription A), Tafel XV. The full text of the *Synodical Letter* appears in Michael the Syrian, *Chronicle* (trans. J.-B. Chabot, II, 325–334).

يوجد دليل آخر على احتفاظ رهبان دير أبيفانيوس بنسخ من رسائل دميان الفصحية، ولدينا مثالان على ذلك وجدا على قطعة فخارية، وقطعة من الحجر الجيري:

W. E. Crum and H. G. Evelyn White, eds., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, Part 2, 12–13, 163 (nos. 53 and 55; Cairo 44674.101 and 44674.116); cited by C. D. G. Müller, "Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien," 140.

عُثِرَ على خطاب مكتوب على قطعة بردى بين مخلفات هذا الدير، يكشف عن الطريق الذي وصلت به إحدى رسائل دميان الفصحية إلى هذا المكان. أحد شمامسة البطريرك أحضر رسالة دميان إلى كاتب الرسالة البردية (اسمه قسطنطين)، الذي أرسلها بعد ذلك إلى أبيفانيوس معها تحياته، ويخبر قسطنطين أبيفانيوس بأن الشماس كان قد أعطاه هذه الرسالة أثناء سفره متجهاً ناحية الشمال؛ لأنه كان أصلاً قد نسي أن يرسلها إلى (دير) أبيفانيوس "عندما وصل جنوباً".

(W. E. Crum and H. G. Evelyn White, eds., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, Part 2, 38, 185; no. 131).

(2) Michael the Syrian, *Chronicle* (trans. J.-B. Chabot, II, 365); cited by R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti-Trinitarian Dossier*, 35.

لم يصلنا النص الكامل لمقالة دميان، بالرغم من أن مقتطفات منها حُفِّظت في مقالة بولس الرقاوى الأخيرة، (ضد دميان)

هذا الصدع، تمسك دميان بموقفه المتحفظ، ثم ما لبث قادة الكنيستين فى الحديث العلنى عن هذه الخلافات، ووجه دميان رسالتين إلى بطرس يتهمه فيهما بأنه متعاطف مع المثلثين، ورد بطرس بمقالة طويلة ضد دميان (ثلاثة كتب)، أعلن فيها أن فكر دميان اللاهوتى يمثل فرعاً من فروع السابيلية (وهى بدعة مسيحية سابقة، أسقطت الفروق بين الثلاثة الأقانيم فى الثالث)^(١)، لم تكن أى من التهم دقيقة، ولكن الموقف الخطابى فى كلا الجانبين زاد من حدة التوتر بين الكرسيين؛ مما أدى إلى قطع الشركة بين الكنائس فى الإسكندرية وأنطاكية، الذى سيستمر لحوالى ثلاثين عاماً^(٢).

استمرت الخلافات بين الكنيستين، أثناء بطريركية خليفة دميان، أنسطاسيوس السكندرى (٦٠٧-٦١٩م)، وخليفة بطرس، أنطاسيوس الأنطاكى، حتى عام ٦١٦م، وحسبما يذكر كتاب تاريخ البطارقة^(٣) بادر البابا المصرى أنطاسيوس بالتطرق إلى

(١) لم تصلنا رسائل دميان إلى بطرس، ولكن وصلتنا بعض كتابات بطرس، انظر:

(R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier*, 9-14).

وحول إنتاجه الأدبى المتضمن رسائله ضد المثلثين، التى يدافع فيها عن نفسه ضد اتهامات دميان، انظر:

(*op. cit.*, 44-70, 71-102)، فقد الكتاب الأول من مقالته ضد دميان، ووصلنا الكتابان الثانى والثالث:

وقام Ebied و Vickham بترجمة رؤوس موضوعاتهم (104-121). (*op. cit.*). وقام نفس الباحثين أيضاً بنشر الكتاب الثانى نشره نقدية بنصه السريانى وترجمة إنجليزية:

R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*, Volume 1 (CSCO, Series Graeca, 29; Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1994), 1-367.

(٢) للوقوف على تفاصيل الخلاف بين دميان وبطرس، والأحداث التى أدت إلى القطيعة بين الإسكندرية وأنطاكية، انظر:

Michael the Syrian, *Chronicle* 10.22 (trans. J.-B. Chabot, II, 364-271); R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier*, 34-43; and R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*, Volume I, xiv-xxvi.

(3) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 480-483).

موضوع إصلاح العلاقات بين الكنيستين في رسالة مجمعية إلى نظيره الأنطاكي، أنثاسيوس، كان لرسالة التصالح هذه وقعها الحسن، ومن ثم أبحر أنثاسيوس (ومعه ليف من الإكليروس الأنطاكيين) إلى الإسكندرية لحضور قمة كنسية انعقدت في أحد الأديرة المصرية على ساحل البحر المتوسط (ربما كان دير الزجاج، أو أحد الأديرة الواقعة غرب الإسكندرية)، وهناك قبلاً أنسطاسيوس وأنثاسيوس أحدهما الآخر بقبلة السلام، وأصدرا بياناً مشتركاً أعلنوا فيه إعادة الوحدة بين الكنيستين، وأكد هذا البيان، الذي حفظه لنا المؤرخ ميخائيل السورى، على التراث اللاهوتى المشترك للكنيستين، وبخاصة الإشارة إلى: مجمع نيقية (٣٢٥م)، ومجمع القسطنطينية (٣٨١م)، ومجمع أفسس (٤٣١م)، وكتابات "الملهم من الله" ساويرس الأنطاكي، كأسس الإيمان "الأرثوذكسى" غير الخلقيدونى. وفي نفس الوقت، تم التعامل بحنكة مع النزاع البغيض بين سلفيهم دميان وبطرس، وطوى صفحته: "وإذا سأل أحد الهرطقة، كيف تفسر ما كتب في وقت الشدة بين رؤساء الأساقفة المباركين؟ سنجيب بأن الكتاب قد ذهبوا أمام الله، أما نحن، فنحن متحدون وفقاً لهذه الاتفاقية العقائدية النافذة بيننا الآن."^(١) وبهذه الكلمات تم أخيراً رأب صدع هذا الانشقاق الذى دام طوال ثلاثة عقود بين الإسكندرية وأنطاكية.

(1) Michael the Syrian, *Chronicle* 10.26 (trans. J.-B. Chabot, II, 381–393, left column).

النص الذى اقتبسته من البيان المشترك، يظهر فى صفحتى ٣٩١، ٣٩٢:

(trans. R. Y. Ebied, A. Van Roey, and L. R. Wickham, *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*. Volume I, xxi).

عمد كتاب هذا البيان إلى مسح النزاع بين دميان وبطرس من ذاكرتهم المؤسسية المشتركة، ولجؤوا بشكل ملحوظ إلى قديسين غير خلقيدونيين سابقين - ساويرس، أنثيموس، بولس ويوليانوس من أنطاكية؛ ثيودوسيوس وبطرس الرابع من الإسكندرية، ويعقوب البرادعى - طلباً لشفاعتهم من أجل هذه الاتفاقية. يذكر تاريخ البطارقة (cf. *History of the Patriarchs*, PO 1.4, 481) بأن أنثاسيوس يذكر "الإيمان الواحد" المشترك بين ساويرس وثيودوسيوس قبل رحلته لمقابلة أنسطاسيوس، ويحفظ ميخائيل السورى ثلاث رسائل أخرى (اثنتين كتبهما أنثاسيوس وواحدة كتبها أنسطاسيوس) تعيد سرد ظروف مقابلتهم وإعلان نتائجها.

(*Chronicle* 10.27; trans. J.-B. Chabot, II, 381–394, right column, and 394–399)

على أن هذه الاتفاقية بين أنثاسيوس الأنطاكي وأنسطاسيوس السكندري لم تحظ بالاجماع، فليس خافياً أن أقلية مصرية عارضت هذه الوحدة، والواقع أن أنثاسيوس يسجل في إحدى رسائله أسماء هؤلاء المنشقين⁽¹⁾، كان من بين هؤلاء الذين قاوموا فكرة المصالحة الموالون المتشددون للبابا السابق دميان، الذين لم يكونوا على استعداد لأن يسامحوا أو ينسوا حقيقة أن الأنطاكيين كانوا قد سبق أن حرموا بطريركهم المحبوب، هؤلاء "المتشددون" في المعسكر المصري غير الخلقيدوني بالغوا في تصعيد خطواتهم، إلى درجة انتخابهم زعيماً لهم، رجلاً يُسمى يوحنا، "بطريرك مضاد"، ومنافس بابوي لأنسطاسيوس⁽²⁾.

بالرغم من نجاح البطريرك أنسطاسيوس في إعادة رباط الوحدة مع أنطاكية، فإنه كان لا يزال يواجه انقسامات في الداخل، فهذه الجماعات المنشقة مثل جماعة "الدميانيين" المنشقين، وحزب القيانيين كانت علامات تشير إلى عدم وحدة غير الخلقيدونيين في مصر، وبالإضافة إلى هذه الجماعات لا زال هناك زعماء الكنيسة الخلقيدونية، المدعومة من الدولة، في الإسكندرية، وهم الذين استمروا في منافستهم على كرسي البابوية بالإسكندرية، وتدعيم ادعاءاتهم بالقوة الاقتصادية والعسكرية للدولة البيزنطية ومصالحتها، وعانى البابا أنسطاسيوس في بدايات بطريركيته من استيلاء الأسقف الخلقيدوني أولوجيوس على كنائسه⁽³⁾، ثم واجه بعد

(1) Michael the Syrian, *Chronicle* 10.26 (trans. J.-B Chabot, II, 391).

(2) J. Maspero, *Histoire*, 334–342

يؤسس ماسبيرو نظريته حول جماعة "دميانية" (نسبة إلى البابا السابق دميان: المترجم) منشقة، على قراءة بديلة للنص العربي الأصلي لكتاب تاريخ البطارقة، وعلى إشارات وردت في كتابات أنسطاسيوس السينائي في القرن السابع، إلى شخص ما يسمى جون. يقال: إنه كان "أسقفاً للثيودوسييين" في الإسكندرية لمدة خمسة أعوام.

(Anastasius of Sinai, *Viae dux* 15.16–17; ed. K.-H. Uthemann, *Corpus Christianorum Series Graeca* 8 (Turnout: Brepols, 1981), 264)

(3) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 479–480).

ذلك منافسة أكثر تنظيمًا، ولكنها أيضًا أكثر صعوبة من خليفة أولوجيوس، يوحنا "الرحوم"، الذى أنفق بسخاء على الأعمال الخيرية العامة (مثل بناء المستشفيات، وملاجئ للفقراء)، ومن ثم نافست مشروعاته، بل عاقت الخطط التقليدية غير الخلقيدونية للرعاية الأسقفية^(١). الآن وقد انتزعت منه كنائسه، ويفرض الخلقيدونيون هيمنتهم على الإسكندرية بوسائل عسكرية واقتصادية - لم يجد أنسطاسيوس من سبيل سوى أن يتوارى عن الأعين، ويلجأ إلى أحد الأديرة خارج المدينة^(٢)، وهناك فى عام ٦١٦م قد استضاف أثناسيوس، أسقف أنطاكية؛ لإعداد صيغة إعادة الوحدة بينهم. على أنه وفى خلال ثلاثة أعوام ستتقلب الأوضاع السياسية رأسًا على عقب، وسيفرط عقد السيطرة البيزنطية الخلقيدونية على الإسكندرية، كانت هناك بوادر عاصفة تتشكل فى الأفق الشرقى - الجيش الفارسى.

(١) توجد نسخة تولىفية لحياة يوحنا الرحوم قام بجمعها من سيرتين له كتبنا فى القرن السابع: الأولى كتبها صوفرينوس ويوحنا موسكوس، والثانية كتبها ليونتيوس النابلسى، ثم ترجمتها كل من

:Elizabeth Dawes and Norman H. Baynes

Life of John the Almsgiver. Translated by Elizabeth Dawes and Norman H. Baynes, in *Three Byzantine Saints*, 199-262. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1977.

من خلال هذه الرعاية الاقتصادية، تمكن يوحنا من التقرب إلى المصريين، بغض النظر عن انتمائه اللاهوتى: الواقع أن سمعته فى فعل الخير، أدت إلى أن يعتبره حتى غير الخلقيدونيين قديسًا:

(W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Church*, 340).

(2) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 480).

بالتزامن مع تعيين يوحنا الرحوم تبنى الإمبراطور هرقل ونيقئاس والى الإسكندرية "إعادة استقرار الخدمة الرومانية المدنية، وإعادة تنظيم الخدمة الرومانية العسكرية".

(Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Second edition, ed. P. M. Fraser (Oxford: Clarendon Press, 1978), 42).

والجدير بالملاحظة أن بنتر شبه الحكم البيزنطى فى مصر فى أوائل القرن السابع "بالإدارة الإنجليزية للهند" فى القرن التاسع عشر.

منافسون استعماريون جدد ونهاية الحكم البيزنطى فى مصر فترة الاحتلال الفارسى لمصر (٦١٩-٦٢٩م)

شهد التاريخ المصرى، خلال العقود الثلاثة التى سبقت وصول الجيش الفارسى، نوبات متلاحقة من الاضطرابات الاجتماعية والقلق السياسية؛ ويصف مؤرخ القرن السابع حنا النقيوسى (ت ٦٩٠ تقريباً) الوضع فى دلتا مصر خلال فترة حكم الإمبراطور موريس (٥٨٢-٦٠٢م) بأنه على شفى حرب أهلية؛ إذ قام ثلاثة من أعيان مدينة أيكلا (الزاوية)^(١) بتزعم تمرد مسلح، صادروا خلاله سفن نيلية محملة بالغلل، وأوقفوا تحصيل الضرائب المقررة للقسطنطينية^(٢)، وزاد من تعقيدات هذا التمرد سياسة فرق مضمار الخيل المحلية الخضر والزرق، وقد نشأت هذه الفرق بالأساس كرجال تجاريين، وأنصار حزبيين للرياضيين المتنافسين فى مضمار سباقات العربات، ولكنها تطورت حتى صار لها نفوذ متزايد فى السياسة البيزنطية، ونتيجة لمسئوليتهم العامة عن قيادة هتافات التهليل الخاصة بتكريم الإمبراطور فى الحلبة، مُنح الخضر والزرق ميزة الحماية الإمبراطورية. ولكنهم، فى نفس الوقت، قاوموا بعزم سيطرة الدولة الكاملة على أنشطتهم، وفى العقود الأخيرة من القرن السادس، تحولت هذه المقاومة أحياناً إلى شكل من أشكال الثورات المحلية^(٣).

(١) لم يذكر المؤلف المقصود بالزاوية هذه. ولكنه نقلها من الأصل دون تحقيق. ويصعب تحديد هذه المدينة (المترجم).

(2) John of Nikiu, *Chronicle* 97.1-29; trans. R. H. Charles, 157-160.

(٣) حول الخضر والزرق (وأيضاً فرق المضمار الأخرى)، انظر: Alan Cameron, *Circus Factions* (Oxford: Clarendon Press, 1976), *passim*, esp. 45-73; and Charlotte Roueché, "Factions," in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 442.

لم يكن عصيان الدلتا حالة فريدة معزولة عن السياق العام، ففي نفس الوقت تقريباً، قامت ثورة مماثلة في أخميم بصعيد مصر، تحت قيادة "ثائر اسمه عزارياس... الذى حشد قوة كبيرة من العبيد وقطاع الطرق الأحباش وصادر الضرائب الإمبراطورية."⁽¹⁾، واستمرت مثل هذه التمردات المحلية فى مصر خلال عصر فوقاس الغاصب، الذى قام بعزل الإمبراطور موريث عام ٦٠٢م، وحكم عليه بالإعدام، كجزء من خطة الانقلاب الذى حدث فى القسطنطينية⁽²⁾. أخيراً، فى عامى ٦٠٩م، ٦١٠م، ستكون الإسكندرية والدلتا ساحة قتال حاسمة للإمبراطور القادم هيرقل (٦١٠-٦٤١م)، الذى جهز حملة عسكرية لاستعادة عرش بيزنطة من أبدى فوقاس، كان لمقدرة هيرقل على استعادة السيطرة ثانية على الموارد المالية التى كانت تأتى من الضرائب وتجارة الغلال، وقدرته على امتصاص غضب فرق المضمار التى لا زالت مثيرة للمشاكل فى مصر - دور حاسم ولو جزئياً، فى كسبه لهذا الصراع⁽³⁾. على أن هذا التاريخ الخاص بالتوترات الاجتماعية والمناوشات السياسية قد وضع أوزاره، على إثر وصول الفرس إلى ضفاف النيل عام ٦١٨م، أو ٦١٩م، أصبح الزعماء الخلقيدونيون المصريون فى مأزق، خلال الحرب بين فوقاس وهيرقل - اثنين موالين لخلقيدونية متنافسين على العرش الإمبراطورى؛ إذ إن إبراز ولائهم الإمبراطورى صار شائعاً جداً (كانت هناك مخاطر إذا اتجه الدعم إلى الجانب الخطأ) ونتيجة لذلك ارتخت قبضة البيزنطيين الإدارية فى مصر أو أصبحت ضعيفة جداً.

ويبدو أن الصراع على السلطة الإمبراطورية، الذى كان قد فجره انقلاب فوقاس فى ٦٠٢م، كان أحد الأسباب الأساسية التى حفزت الفرس لاحتلال أراضى الإمبراطورية الرومانية الشرقية فى عام ٦٠٣م. فالإمبراطور موريث، الذى عزله

(1) John of Nikiu, *Chronicle* 97.30-33; trans. R. H. Charles, 160 (slightly modified).

(2) John of Nikiu (*Chronicle* 105; trans. R. H. Charles, 166)

(3) John of Nikiu, *Chronicle* 107-100 (trans. R. H. Charles, 167-178); A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, 8-32.

فوقاس وأتباعه، ثم اغتيل بعد ذلك، كان حليفاً سياسياً لإمبراطور (شاه) الفرس خسرو الثاني، ويقول أحد المؤرخين البيزنطيين القدامى^(١) بأن خسرو كان مديناً لموريس بمساعدته له في الوصول لعرش الإمبراطورية الفارسية، بالرغم من المعارضة السياسية التي كان يلقاها، وعندما وردت الأنباء بمقتل موريس على يد فوقاس، بادر خسرو بشن حملة، امتدت لمدة عشرة أعوام، ضد المستوطنات الرومانية فيما بين النهرين وسوريا (٦٠٠-٦١٠م).

سواء كان إعلان خسرو الحرب ضد فوقاس راجعاً إلى ولائه لموريس، أم الانتهازية الفجة، أم مزيج من الاثنين^(٢)، إلا أنه من الواضح أن العدوان الفارسي لم يكن حادثاً معزولاً عن سياق ما. فالتوترات بين الرومان والأسرة الساسانية في فارس لم تكن وليدة اللحظة، بل كان لها تاريخ طويل، وبدأت في الظهور أزمات حدودية، على فترات متباعدة، بين الإمبراطوريتين، بدءاً من القرن الثالث^(٣)، وفي القرن السادس تعددت غارات الفرس على بلاد ما بين النهرين في أوائل عصر يوستينيانوس، ومن ثم أبرمت عدة اتفاقيات سلام هشة بين الإمبراطوريتين (في أعوام: ٥٣٣، ٥٤٥، ٥٥١، ٥٦١م)، بالإضافة إلى التزام بيزنطة بدفع جزية كبيرة بشكل منتظم، إلى الفرس في محاولة فاشلة لحماية حدودها^(٤).

(1) Theophylact Simocatta, *History* 8.15; trans. Whitby and Whitby (Oxford: Clarendon Press, 1986), 234-235.

(٢) حول علاقة خسرو بموريس. ودوافعه لشن حرب ضد فوقاس والإمبراطورية البيزنطية، انظر: Mark Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium, 600-1025* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire, and London: Macmillan Press, 1996), 72-73; W. Treadgold, *A History of Byzantine State and Society*, 227-236.

(3) Jamsheed K. Choksy, "Sassanians," in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, G. W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 682-685.

(4) Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395-600* (London and New York: Routledge, 1993), 109-113, 186.

دفع البيزنطيون جزيتهم بالذهب: ١١٠٠٠ رطل عام ٥٣٣م. و ٢٠٠٠ رطل في عام ٥٤٥م. و ٢٦٠٠ رطل في عام ٥٥١م، ودفعة سنوية بمقدار ٣٠٠٠٠ عملة ذهبية تعهدوا بدفعها عند توقيع اتفاقية سلام لمدة ٥٠ عاماً، في عام ٥٦١م (تم دفع قيمة العشر السنوات الأولى مقدماً). حول روايات أخرى عن مشاكل يوستينيانوس مع الفرس، انظر:

J. Moorhead, *Justinian*, 89-98; and J. A. S. Evans, *The Age of Justinian*, 114-119, 154-160.

بحلول عام ٦١٣م دخلت الإمبراطورية طور الضعف، بعد عشر سنوات من الهجمات الفارسية المنتظمة على المستعمرات الرومانية حول حوض نهر الفرات وداخل سوريا، وبعد أن استنفذ هيرقل موارد كثيرة فى استعادة السلطة الإمبراطورية من قبضة فوقاس، واستغل الفرس هذه الفرصة، وفى غضون ثلاثة أعوام، احتلوا دمشق (٦١٣م)، وقصرية (٦١٣م)، والقدس (٦١٤م)، وخلفيدونية (٦١٥م)، ثم تقدموا صوب العاصمة الإمبراطورية، القسطنطينية، وبعد أربع سنوات سقطت الإسكندرية، وبحلول عام ٦٢٠م سيطر الفرس على مصر كاملة^(١).

ماذا كان أثر هذا الغزو الفارسى على بطريركية الإسكندرية وعلى جماعات المسيحيين المصريين؟ للأسف ليس من السهل الإجابة على هذا السؤال؛ حيث لا توجد تحت أيدينا إلا معلومات معاصرة قليلة نسبياً حول فترة الثلاثة عشر عامًا للحكم الفارسى لمصر^(٢)، بينما لا تعطينا الرسائل القليلة (لا تتعدى أصابع اليد الواحدة) اليونانية والقبطية، التى وصلتنا فى شكل برديات أو كسر فخارية، إلا بلمحات خاطفة عن المصاعب والاضطرابات التى واجهها المصريون خلال

(١) كان ولا يزال هناك خلاف حول تاريخ سقوط الإسكندرية فى أيدي الفرس، ومنشأ هذا الخلاف هو عدم وجود إجماع بين المؤرخين القدامى، وأتبع عدد من الباحثين المحدثين ميخائيل السورى فى تحديده لعام ٦١٦ أو ٦١٧م. على أن Ruth Altheim-Stiehl قد بينت -من خلال حولىة سورية أخرى، بالإضافة إلى مصادر بردية ونقوش يونانية وقبطية- احتمال أن احتلال الفرس للإسكندرية كان عام ٦١٩م، انظر على وجه الخصوص مقالاتها التالية:

“Wurde Alexandria im Juni 619 n. Chr. Durch die Perser erobert?: Bemerkungen zur zeitlichen Bestimmung der sāsānidischen Besetzung Ägyptens unter Chosrau II. Parwēz,” *Tyche* 6 (1991), 3-16; “Persians in Egypt (619-629),” *The Coptic Encyclopedia* 6.1938-1941; and “The Sasanians in Egypt - Some Evidence of Historical Interest,” *Bulletin de la Société d’archéologie copte* 31 (1992), 87-96.

(٢) وعلى سبيل المثال، يقدم يوحنا النقيوسى، بشكل مثير للدهشة، بضعة تعليقات حول الغزو الفارسى، ولم يتوقف كثيراً عند هذه الفترة. (John of Nikiu, *Chronicle* 109.21; trans. R. H. Charles, 176)

الغزو الفارسي^(١)، وتعمدت المصادر القبطية (أو القبطية-العربية) المتأخرة أن تبرز بشكل خاص الطبيعة العنيفة للفتوحات الفارسية. وعلى سبيل المثال، ينعى محرر كتاب تاريخ البطارقة المعاملة السيئة التي لاقاها المسيحيون من الفرس، ويصف بكثير من التفصيل تدميرهم لعدد كبير من الأديرة، بما في ذلك ذبحهم لرهبان بدير الزجاج غربى الإسكندرية^(٢)، وتذكر النسخة العربية المطولة لسيرة شنودة (اعتماداً على نسخة قبطية صيغت في أواخر القرن السابع) ظهور المسيح المخلص لشنودة وإبلاغه بنبوءة عن مجيء الفرس إلى مصر، والتأكيد على "مذابحهم الهائلة، واضطهادهم وطغيانهم."^(٣)

ولكن يظل السؤال مطروحاً حول الطريقة التي ينبغي أن نفسر بها هذه الروايات الخاصة بالعنف الفارسي، ويبدو أن برديات القرن السابع تؤكد أن بعض المصريين قد عانوا حقيقة من العنف أثناء الغزوات الفارسية الأولى، إلا أن هناك أدلة أخرى تشير إلى أن هذه الأساليب الوحشية لم تكن من سمات الفترة اللاحقة للحكم الفارسي، والواقع أن أحد الباحثين قد قال بأنه بمجرد استقرار الإدارة الفارسية في مصر، فإنها انتهجت سياسة عامة تصالحية، وسعت إلى الحفاظ على استقرار الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية^(٤). مثال على ذلك هو الطريقة التي أقر بها الفرس نظام الإدارة البيزنطية الذي كان مطبقاً بالفعل: فسجلات الضرائب

(1) Ruth Altheim-Stichl, "The Sasanians in Egypt – Some Evidence of Historical Interest," *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 31 (1992), 93–94.

(2) *History of the Patriarchs* (PO 1.4. 484–486).

(3) *Arabic Life of Shenoute*; ed. E. Amélineau, in *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, volume 1 (Paris: Ernest Leroux, 1888), 340; A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, 87–88.

(4) A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, 66–70, 81.

بينما يتفق بتلر مع روايات تاريخ البطارقة المتعلقة بتدمير الأديرة المصرية، فإنه يتشكك في قصة ذبح الفرس لمواطنين سكندريين:

(Butler, *op. cit.*, 75–76)

المحفوظة في برديات أوائل القرن السابع من البهنسا تبين أن نظام الضرائب ظل يسير على نفس النهج خلال هذه الفترة، استمر الفرس أيضاً في تشجيعهم لتجارة الحبوب المصرية قديمة العهد، بالرغم من أنهم غيروا وجهتها، بعيداً عن القسطنطينية؛ لتتجه إلى مجهوداتهم الحربية^(١).

هناك دليل آخر على السياسة العامة التصالحية للفرس - على الأقل فيما يتعلق بالمسيحيين المصريين غير الخلقيدونيين - وهو تمكن البابا أندرونيقوس (٦١٩م)، والبابا بنيامين (٦٢٦ - ٦٦٥م) من البقاء في الإسكندرية وممارستهم لدورهم القيادي، من مقارهم البطريركية، طوال فترة الحكم الفارسي (٦١٩-٦٢٩م)^(٢)، بالطبع كان الوضع مختلفاً تماماً بالنسبة للزعماء الخلقيدونيين، المرتبطين بسلطة الدولة البيزنطية، فاضطر البطريرك الخلقيدوني، يوحنا الرحوم، إلى الهرب إلى بلده الأصلي قبرص فور مهاجمة الفرس للإسكندرية^(٣)، وبهذه الطريقة أحدث الغزو الفارسي لمصر تغيراً ملحوظاً في الرعاية الدينية، ففي الوقت الذي مثل فيه حضور الفرس وأذا لمطالب الخلقيدونيين في السلطة، كان بالنسبة للزعماء غير الخلقيدونيين (بالرغم من الأثر المدمر للغزو الفارسي على بعض الأديرة المصرية) نافذة غير متوقعة لممارسة سلطاتهم، غير أن هذه النافذة سرعان ما أوصدت بعنف، بعد أن تمكن الإمبراطور هيرقل من استعادة مصر إلى حظيرة القسطنطينية، عقب نجاح عسكري باهر لهجمة مضادة في عمق الأراضي الفارسية^(٤).

(1) *Oxyrhynchus Papyri*, vols. 51 and 58, ed. J. R. Rea (London: Egypt Exploration Society, 1984 and 1991), nos. 3637 and 3959-3960; cf. M. Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium*, 76.

(2) *History of the Patriarchs* (PO I.4, 484 and 489).

(3) *Life of St. John the Almsgiver* 13 and 44B; trans. E. Dawes and N. H. Baynes, *Three Byzantine Saints*, 205-206, 254-255.

(4) M. Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium*, 77-82; Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity*, 186.

استرداد البيزنطيين حكم مصر (٦٢٩ - ٦٤٢م):

فى أعقاب انتصاراته على الفرس ظل الإمبراطور هيرقل على موقفه الداعم بقوة أكثر من أى وقت مضى، للكنيسة الخلقيدونية، وخلال فترة الحرب وضع البطريرك البيزنطى "ثروات الكنيسة تحت أمر الإمبراطور"، فى محاولة لمساعدة هيرقل فى تمويل "حملته الصليبية" العسكرية ضد الفرس^(١)، والآن يقوم هيرقل برد الجميل، بإعادة تعيين أساقفة خلقيدونيين فى الأقاليم المنشقة، ويمنحهم صلاحيات فرض مذهب عقيدى بوسائل اقتصادية وعسكرية، وبالنسبة لمصر عين فى عام ٦٣١م رجل يسمى كيروس من القوقاز كرئيس أساقفة (بطريرك).

يأتى تعيين كيروس ضمن منظومة سياسية واجتماعية تهدف إلى إعادة غير الخلقيدونيين إلى التوافق ثانية مع القسطنطينية، أو فى حالة فشل ذلك، قمع الجماعات المنشقة بالقوة، كانت هذه المحاولة ذات الشقين لتحقيق توافق عقيدى، جزءاً من سياسة أكبر "سياسة البقاء"، اتبعتها الدولة البيزنطية فى مواجهة المخاطر الخارجية^(٢).

الشق الأول اتخذ شكل "حل" كريستولوجى، اقترحه بالأساس الإمبراطور هيرقل، وسيرجيوس بطريرك القسطنطينية، اعتمد هذا الحل ظاهرياً على مخاطبة ود غير الخلقيدونيين، ومن ثم أكد على "المشيئة الواحدة" للمسيح، ونتيجة لذلك صار يعرف لاحقاً بـ "Monothelism" من الكلمة اليونانية

(1) A. Atiya, *A History of the Eastern Church* (London: Methuen & Co., 1968), 75; cf. A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, volume 1, (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1972), 126-127; and J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, 299. Theophanes the Confessor (AM 6113, AD 620/1; ed. C. de Boor, vol. 1, 302-303; trans. C. Mango and R. Scott, 435)

(2) J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, 41ff.

mon(o) (وحيد، فقط) و thel (إرادة، مشيئة)، كان هذا الحل بالنسبة للخلقيدونيين، أمثال هيرقل، وسيرجيوس، وكيروس - يمثل طريقة للتأكيد على اتحاد اللاهوت والناسوت في المسيح، وفي نفس الوقت عدم التخلي عن تأكيدهم لوجود طبيعتين في المسيح، عهد إلى كيروس بمهمة الترويج لمذهب "المشيئة الواحدة" في الإسكندرية، ويبدو أن جهوده لاقت بعض النجاح، وتوجد إشارات على أن عددًا من غير الخلقيدونيين قد اعتنقوا هذا الحل الكريستولوجي في شكل اتفاقية رسمية، للاتحاد بين البطريرك الملكاني كيروس السكندري والثيودوسييين (بالرغم من احتمال أنهم قد فسروا صيغة "المشيئة الواحدة" على أنها تتفق مع اعتقاد "الطبيعة الواحدة" أكثر من اتفاقها مع "الطبعيتين")^(١)، على أن غالبية المسيحيين في مصر رفضوا مذهب المشيئة الواحدة، وترسخت لديهم القناعة آنذاك بأن أي مذهب يراعاه البطارقة الخلقيدونيون - سيكون موضع شك من الناحية اللاهوتية^(٢). لاحقًا سيكون مذهب المشيئة الواحدة موضع جدل عنيف في أوساط الخلقيدونيين (على سبيل المثال، في روما)؛ حيث بدأ يُنظر إليه على أنه تنازل مبالغ فيه لصالح مذهب "الطبيعة الواحدة" (المونوفيزيت)^(٣). بالرغم من وجود عدة نقاط التقاء في

(1) ACO2, Volume 2.2, ed. R. Riedinger (Berlin: Walter de Gruyter, 1992), 594.17—600.20; Friedhelm Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000), 36, 66—67, no. 27.

حول تفسير القراءات المختلفة لـ "الطبيعة الواحدة"، و "الطبعيتين" في مذهب المشيئة الواحدة، انظر: Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600—1700)* (The Christian Tradition, vol. 2; Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), 62—75.

(٢) ربما يكون ذلك أحد الأسباب التي نيهت الإمبراطور هيرقل إلى الحاجة لنشر *Ekthesis* مشروع اتحاد رسمي، حدث ذلك بالفعل عام ٦٣٨م، وهو الذي طالب فيه بالانصياع إلى عقيدته الكريستولوجية "المشيئة الواحدة" في جميع أنحاء الأقاليم الخاضعة للحكم البيزنطي.

(ACO2, Volume 1, ed. R. Riedinger (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), 156.20—162.13; F. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, 85—86, no. 50).

(٣) حول مقاومة الخلقيدونيين لمذهب "المشيئة الواحدة"، والدور الخاص الذي لعبه الرهبان الرحل في هذه المقاومة، انظر:

Judith Herrin, *The Formation of Christendom* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 207—211.

معتقدات كل من الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين، فإنهم كانوا من الناحية السياسية متباعدين أكثر من أى وقت مضى، وبخاصة على مستوى الزعماء.

ومع فشل مثل هذه المحاولات فى الوصول إلى صيغة توافقية كريستولوجية، لجأت الحكومة البيزنطية، والبطريرك الخلقيدونى كيروس - إلى القوة المسلحة والعقوبات الاقتصادية والعزل الاجتماعى، كوسائل لقمع المقاومة غير الخلقيدونية فى مصر، وتشجب المصادر القبطية المتأخرة بشدة الأساليب القمعية التى مارسها كيروس - تلك الأساليب التى كان لها عواقب وخيمة على الكنيسة غير الخلقيدونية فى مصر أثناء بطريركية البابا بنيامين (٦٢٦-٦٦٥م)، ويصف يوحنا النقيوسى فى تاريخه، كيف قام كيروس "بسلب ممتلكات هائلة من الكنيسة (غير الخلقيدونية) أثناء فترة الاضطهاد، دون أى تفويض من أولى الأمر".^(١)، ويسير على نفس هذا النهج ميمر قبطى منسوب إلى البابا بنيامين يصف كيروس بـ "المجرم" أو "الخارج على القانون".^(٢) وبالإضافة إلى مصادر الكنائس يتهم الكتاب القبط كيروس (بالتعاون الوثيق مع الإمبراطور هيرقل) بشن موجة جديدة من الاضطهاد، بما فيها الإرهاب والتعذيب الجسدى، ضد جماعة غير الخلقيدونيين.

(1) John of Nikiu. *Chronicle* 116.10; ed. and trans. R. H. Charles, 186.

(2) (Ps.-)Benjamin. *Homily on the Wedding at Cana*; ed. and trans. C. Detlef G. Müller, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien* (Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1968), 84-85, 132-133.

تظل قضية كاتب هذا الميمر موضع مناقشة، فبينما يقول مولر (Müller. *op. cit.*, 9ff.) بأن بنيامين هو مؤلف هذا الميمر، يتشكك باحثون آخرون فى صحته. انظر، على سبيل المثال:

W. E. Crum, "Review of *Ein Mani-Fund in Aegypten*, by Carl Schmidt and H. J. Polotsky," *Journal of Egyptian Archaeology* 19 (1933), 199; H. Brakmann, "Zum Pariser Fragment angeblich des koptischen Patriarchen Agathon: Ein neues Blatt der Vita Benjamin I.," *Muséon* 93 (1980), 299-309, esp. 308.

هناك مصدر قبطي آخر وهو سيرة حياة صموئيل القلموني الرهبانية^(١)، التي وصلتنا في مخطوط قبطي يعود إلى القرن التاسع، ولكن يحتوى على عناصر ربما تعود إلى القرن السابع، وتصف هذه السيرة محاولات كيروس لفرض سلطة على رهبان برية الإسقيط والفيوم، ويصف في نفس الوقت المقاومة الرهبانية ضد كيروس في هذه المناطق، التي تزعمها صموئيل، يصور كاتب السيرة مقاومة صموئيل بتعبيرات غير خلقيدونية واضحة. أولاً: يُعرف مرسوم "المشيئة الواحدة" الذي أرسله كيروس إلى الإسقيط بشكل خاطئ (أو ربما بشكل متعمد تماماً) على أنه طومس لاون، وعندما سمع صموئيل مضمون المرسوم، رفضه علانية، وأخذ النص ومزقه في حضور الحاكم: "نحن لا نقبل هذا الطومس، أو المكتوب

(١) وصلتنا سيرة صموئيل القلموني في أربع نسخ مختلفة: نسختين بالقبطية الصعيدية - واحدة كاملة (Codex A) والثانية غير مكتملة (Codex B) - قام بنشرهما Anthony Alcock. وقدّم أيضاً ترجمة إنجليزية لـ (Codex A)، التي يبدو أنها أقدم تنقيح للنص.

(Anthony Alcock, *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter*, Warminster, England: Aris& Phillips, Ltd., 1983)

وتُمثل Codex B طبعة متأخرة مطولة للسيرة، ونشرة Alcock لهذه القصصات حلت محل نشرة القرن التاسع عشر التي أتمها إميليبيو:

E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne* (Mémoires de la Mission archéologique française, 4.2; Paris: Ernest Leroux, 1895), 770-789.

النسخة الثالثة، وهي أيضاً غير كاملة، وصلتنا بالقبطية البحريرية، انظر:

W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London: British Museum, 1905), no. 917.

النسخة الرابعة وصلتنا كاملة باللغة الحبشية، وقام بنشرها وترجمتها إلى الإنجليزية F. M. E. Pereira:

F. M. E. Pereira, *Vida do Abba Samuel do mosteiro do Kalamon* (Lisbon: Imprensa Nacional, 1894)

والمخطوط القبطي الكامل (Codex A = Pierpont Morgan Ms. 578. ff. 1-68) قد أرخه الباحثون من ناحية الخط إلى القرن التاسع، ولكنه يحتوى على عناصر ترجع معاصرتة لحياة صموئيل في النصف الأول من القرن السابع، انظر:

A. Alcock, *op. cit.*, vii; and Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ: The Darwin Press, Inc., 1997), 286, note 86.

فيه، ولن نقبل أبدا مجمع خلقيدونية، ولا أى رئيس أساقفة، ولكن نقبل فقط أبانا أفا بنيامين... محروم هذا الطومس... محروم مجمع خلقيدونية..^(١)، لم يكن ذكر "أفا بنيامين" قد ورد عفويًا فى سياق القصة، كان كيروس قد أرسل رسلاً إلى الأديرة للبحث عن البابا بنيامين والقبض عليه، بعد أن كان قد اضطر للهرب متخفياً خارج الإسكندرية، ومن ثم يمكن أن نلاحظ ثانية من خلال حديث صموئيل العلنى وتصرفاته أن رفض مذهب خلقيدونية من قبل الرهبان المصريين ظل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بشعورهم بالتضامن مع رئيس أساقفتهم (بطريركهم).

وكرر فعل لرفض صموئيل لمذهب المشيئة الواحدة (ومن ثم رفضه لسلطة كيروس) لجأ الحاكم إلى استخدام العنف.

"وأمر القائد عشرة جنود بأن يجلدوه دفعة واحدة، حتى قال كل واحد بأنه قد مات بالفعل... وبعد ذلك جعلهم يربطونه ويلقونه من قدميه، ثم وضعوه على أوتاد وعذبه حتى سالت دماؤه كالمياة، وانحرف سوط من يد أحدهم، فوقع على عينه اليمنى، وعندئذ انفجرت عينه وسالت على خده^(٢)."

وبعد أن "عاد الحاكم إلى رشده" ومنح صموئيل مهلة (بعد إصابته الجسيمة فى عينه) اقتاد الجنود صموئيل خارجاً، وانتهى به المطاف فى جبل القلمون بالفيوم (حوالى ١٥٠ كم جنوب الإسقيط)^(٣)، ولكن أعاد كيروس الكرة بعد فترة قصيرة، ووجد "اضطهاده" للرهبان غير الخلقيدونيين، وأعاد حبس صموئيل ثانية، ومن ثم قُيد بالأوصاد وجُلد وعُذب ثانية، وقيل: إن صموئيل وقف صامداً فى محنته،

(1) *Life of Samuel of Kalamun* 7; ed. and trans. A. Alcock, 6–7 (Coptic text), 79–81 (English translation).

(2) *Life of Samuel of Kalamun* 7; ed. and trans. A. Alcock, 7.15–23 (text), 81.11–20 (translation).

(3) *Life of Samuel of Kalamun* 8; ed. and trans. A. Alcock, 7–8 (text), 81–83 (translation).

مساوياً حكم كيروس المدنى، بحكم الشيطان الزمنى، واصفاً إياه بأنه "ابن الشيطان"، "دجال مخادع"، و"هرطوقى خلقيدونى".^(١)

وبغض النظر عن قبول هذه الرواية، أو عدم قبولها، كعمل تاريخى^(٢)، إلا أن الجدير بالملاحظة هنا هو الطريقة التى كانت تتشكل بها من جديد الهوية الذاتية القبطية؛ من خلال إنتاج جيل جديد من "أدب الاستشهاد"، وبالرغم من أن جراح صموئيل لم تفض به إلى الموت، ومع ذلك احتفى به كـ "معترف وبطل الإيمان الأرثوذكسى" و"هو الذى صار شهيداً مرات عديدة دون أن يفقد حياته".^(٣) والواقع أن رواية قصته تحمل بصمات سير شهداء المسيحية القديمة:

(١) المواجهة والحوار اللفظى مع الممثل الحكومى (هنا يقابل الهيئة الخلقيدونية).

(٢) أوصاف حية للتعذيب الجسدى الذى تم تحملها ببطولة.

(٣) استعارات محددة لها دلالات رمزية.

مثل تنويع صموئيل بالثلاثة "الأكاليل" (الشهادة) كنتيجة لكفاحه^(٤)، نرى أيضاً إنتاج سير شهداء فى سياقات أخرى، وعلى سبيل المثال، تضمن تاريخ البطاركة رواية قصيرة للتعذيب الوحشى الذى لاقاه ميناس، شقيق البابا بنيامين، ثم استشهاده، على يدى الإمبراطور هيرقل وكيروس.

(1) *Life of Samuel of Kalamun* 9–11; ed. and trans. A. Alcock, 8–11 (text), 83–85 (translation).

(٢) طرح F. Winkelmann أسئلة حول تاريخية سير القديسين التى ظهرت فى هذا الوقت، انظر مقالته: "Die Stellung Ägyptens im östlich-byzantinischen Reich," in *Graeco-Coptica: Griechen und Kopten in byzantinischen Ägypten*, edited by P. Nagel (Wissenschaftliche Beiträge 48 (I 29); Halle: Martin-Luther-Universität. 1984) 32–34.

(3) *Life of Samuel of Kalamun* 18; ed. and trans. A. Alcock, 16.22–24 (text), 92.13–15 (translation).

(4) A. Alcock, ed., *Life of Samuel of Kalamun*, x; 122, notes 55 and 61.

"وظفر هيرقل بالمغبوط ميناس، أخى الأب بنيامين، البطريك، وأنزل به بلايا عظيمة، وأشعل فى جنبه المشاعل حتى خرج شحمه من جسمه وسال على الأرض، واقتلع أسنانه؛ لأنه اعترف بالإيمان، وأخيراً أمر بجلء أجولة بالرمل، وأن يوضع فيها القديس ميناس، وتغرق فى البحر... ثم أخذوا الأجولة وأبعدوه مسافة سبع غلوات من الأرض، وقالوا له: قل: إن مجمع خلقيدونية حسن، ولا شيء آخر، ونحن نخلى سبيلك، ولكن لم يفعل ميناس ذلك، وفعلوا ذلك معه ثلاث مرات، وعندما رفض ذلك أغرقوه، ولم يستطيعوا قهر هذا البطل ميناس، ولكنه تغلب عليهم بصبره المسيحى." (1)

هنا نلاحظ ثانية نفس المقومات الأساسية لسير الشهداء القديمة: مواجهة مع السلطات (فى هذه الحالة: يظل الشهيد صامتاً أمام تهديداتهم)، وصف تصويرى للعذابات التى لحقت بالشهيد، وكم من الاستعارات التى تصف الشهيد كمنتصر حقيقى أو "بطل" فى الكفاح - وهو الذى أسقط الطموحات الإمبريالية فى السلطة، والذى "تغلب" فى النهاية على أولئك الذين سعوا إلى قهره، والجدير بالملاحظة أن فى كلتا الحالتين - سيرة صموئيل القلمونى، وقصة استشهاد ميناس فى تاريخ البطارقة أيضاً - وظف هؤلاء الكتاب القبط أعراف سير الشهداء المسيحية

(1) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 491.

ويبدو أن تاريخ البطارقة، مثله مثل سيرة صموئيل القلمونى قد اعتمد على مصادر سابقة.

F. Winkelman ("Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung," *Byzantinoslavica* 40:2 (1979), 162, note 2, and 172-173)

ويلاحظ Winkelman أن سيرة بطريكية بنيامين (بما فيها قصة استشهاد أخيه) ربما تكون مشتقة

عن نسخة منقحة أقدم تعود إلى القرن السابع:

Pierre Nautin, "La conversion du temple de Philae en église chrétienne," *Cahiers Archéologique* 17 (1967), 38ff.

المبكرة، لتقويض (وفى نفس، الوقت ليعيدوا إنتاج) أنواع المقابلات الخطابية التى كانت مستخدمة من قبل "قامعهم" الخلقيدونين^(١).

يظهر البابا بنيامين فى هذه الكتابات شديد الارتباط بتراث هذا الشهيد فى عدة مستويات: من خلال دوره كراع للرهبان المصريين الذين عانوا من جراء الولاء له، ومن خلال الروابط الأسرية مع الأخ الشهيد، وكذلك أيضًا من خلال معاناته الشخصية، كبطريك مشرد، وكزعيم منفى داخل بلده، ويرد فى كتاب تاريخ البطارقة أن ملاكًا ظهر له، وبين له ضرورة هروبه من أمام اضطهاد كيروس، الذى سيمتد لمدة عشرة أعوام: "اهرب أنت... إن بلايا عظيمة ستحل بكم، ولكن تعز؛ لأن هذه الشدة ستدوم عشر سنوات فقط." فى هذا السياق المباشر - ضرورة تحمل مصاعب مثل هذا الهروب - يمنح الكاتب (المحرر) بنيامين مكانة "المعترف، المقاتل بقوة سيدنا يسوع المسيح."^(٢)

نفى بنيامين داخل مصر، وفترة تخفيه فى الأديرة المصرية بالفيوم والصعيد^(٣)، وكذلك تذكّار هذا النفى فى الكتابات القبطية اللاحقة، كانت كلها

(١) المتعارضات الثنائية التى برزت فى سير الشهداء هذه - الإيمان مقابل الكفر، المنتصر مقابل المهزوم... إلخ. - تحمل تشابهاً بنيوياً مثيراً مع خطاب "التضاد المتماثل" الذى روجت له الخطابات "الاستعمارية" الحديثة، لقد وصف Frantz Fanon "التضاد المتماثل" للخطاب الاستعماري بأنه "مانوى". (Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968), 50-51).

حول هذا الموضوع انظر أيضاً:

Madhava Prasad, "The 'Other' Worldliness of Postcolonial Discourse: A Critique," *Critical Quarterly* 34.3 (1992), 74-89, esp. 74, 79.

وأود أن أشكر أحد طلابي، DionisGauvin، على فكرة تطبيق عمل Fanon فى هذا السياق.

(2) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 490.

(3) Ibid.

يشير ميمر (فى عرس قانا الجليل) المنسوب لبنيامين إلى أن أحد الأماكن التى لجأ إليها كان دير أبا شنودة (الدير الأبيض) بصعيد مصر:

ed. and trans. C. D. G. Müller, *Die Homilie*, 134-135, 232-233; cf. the Arabic *Life of Shenoute* (ed. and trans. E. Amélineau, in *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, volume 1 (Paris: Mission archéologique française au Caire, 1888), 340-341.

عوامل حاسمة في تشكيل الهوية القبطية الاجتماعية والدينية، تلك الهوية التي كانت محكومة بـ، ونبتت من، ديناميكات استعمارية اجتماعية، أصبح كيروس ند وخصم بنيامين، يجسد بالنسبة للقبط خلال القرن السابع وما تلاه - التحالف العميق بين المصالح الدينية الخلقيدونية وسياسة الإمبراطورية البيزنطية. في هذا الإطار يصف تاريخ البطارقة البطريرك الخلقيدوني على أنه "والى على أرض مصر"، "والى وبطريرك في نفس الوقت".^(١) إذا وضعنا في الاعتبار نصوص تشريعات يوستينيانوس، التي لا زالت سارية المفعول (٥٣٨م)، الخاصة بالتنظيم الإداري لمصر، يجب أن نعترف بأن هذه التصريحات السالفة الذكر تصريحات مغرضة: من الناحية القانونية لم يكن باستطاعته أن يقوم بصلاحيات الوالى "the perfect" على كل مصر.^(٢) وبالرغم من أن هذه الروايات الواردة في تاريخ البطارقة تستند على أسس "غير تاريخية" واضحة، فإنها تعبر عن التصورات القبطية للنموذج الخلقيدوني.

في هذا السياق تتضح أهمية أصول التقاليد حول كيروس بصفته "الوالى والبطريرك". قام أحد الباحثين بدراسة مخطوط عنوانه: تكريس هيكل بنيامين، واستنتج بشكل مقنع أن أصول هذه التقاليد نشأت في الصعيد^(٣)، ربما يربط هذا

(1) *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 489); cf. Michael the Syrian (*Chronicle* 11.8; trans. J.-B. Chabot, II, 432-433)

يدعى ميخائيل السوري أن كيروس لبس "في إحدى قدميه حذاء الأباطرة الأحمر، وفي القدم الثانية صندل راهب؛ ليظهر أن لديه كلتا السلطتين الإمبراطورية والكنسية.

(2) F. Winkelmann, "Die Stellung Ägyptens," 23-26.

(3) F. Winkelmann, "Die Stellung Ägyptens," 26-27

إحدى نسخ مخطوط تكريس هيكل بنيامين، من الأقفص (Cod. Luxor., fol. 139b-140b) تحفظ بالتقليد القائل بأن كيروس (المقوقس) كان "الوالى والبطريرك" على مصر:

ed. R. G. Coquin (*Bibliothèque d'études coptes* 13; Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1975), 28-32.

وتوجد نسخة من نفس هذا النص من الوجه البحرى لا تتضمن هذه الإشارة:

Synaxarium Alexandrinum, ed. I. Forget (CSCO 47-49, Series Tertia, Tomus XVIII; Rome: Catholicus, 1905-1909), 196-200. The Latin translation of this Arabic text appears in CSCO 78 (1922), 321-326.

المنشأ بين هذا التقليد، وبين التقليد الخاص بقضاء بنيامين عشر سنوات متخفياً فى الصعيد، الذى تصاعدت خلاله حدة استقطاب المشاعر بين الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين، تباينت تماماً صورة كيروس مقارنة بصورة بنيامين فى هذا الإقليم، فعلى عكس تصوير كيروس على أنه جزء من منظومة السلطة الإمبراطورية، ويستخدم أساليبها، تُمثل بنيامين فى صورة "الرعية المستعمَر" المحروم من صلاحياته- صورة المهمل والمجرد من أشكال معينة من السلطة السياسية الدينية، ومع ذلك يمثل رمزاً للمقاومة^(١).

هذا الشعور المتزايد بالعزل الذى شاع بين المصريين غير الخلقيدونيين (الذى أصبح بنيامين رمزه الأساسى) ساعد أيضاً فى إنتاج وعى ذاتى دينى، تزايدت فيه النبرة العرقية^(٢)، يتضح ذلك من خلال الطريقة التى ورد بها اسم كيروس فى كل من سيرة حياة صموئيل القلمونى، وكتاب تاريخ البطاركة؛ إذ لم يُشر إلى كيروس باسمه الأصلى، ولكن بنعت يشير إلى أصوله الأجنبية العرقية الواضحة- "الكولخى"، أو بعبارة أخرى "القوقازى".^(٣) ربما تتباين هذه الخطبة الخطابية بشكل صارخ مع عبارات أخرى وردت فى كتاب تاريخ البطاركة، تسعى جاهدة إلى التأكيد على السمة المصرية المحلية لمقاومة غير الخلقيدونيين لكيروس. المثل الأكثر وضوحاً هو مديح محرر سير البطاركة لدير بعينه، وهو دير منرا

(١) يفسر فرند سلوك بنيامين بترك المدينة والذهاب إلى الأديرة بأنه تصرف بطريك مصرى يعلن فيه عدم تعاونه مع السلطات.

Frend (*The Rise of the Monophysite Movement*, 349)

(٢) فى هذا السياق، انظر ملاحظات AlyosGrillmeier حول "الربط بين الوعى الذاتى المصرى، ومقاومة الخلقيدونية".

(AloysGrillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2.4. 82)

(3) *Life of Samuel of Kalamun* 7, 9-11 (ed. and trans. A. Alcock. 6-7, 8-11 (text), 79-81, 83-85 (translation)); *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 490-493).

المصطلح بالقبطية كوكسيوس (المقوقس بالعربية).

بصفته (كما قيل) الدير الوحيد الذى ظل مؤمناً بقضية غير الخلقيدونيين، وينسب هذا الصمود إلى حقيقة أن "كل القاطنين به مصريون أشداء، وجميعهم أهل ليس بينهم غريب".^(١)

سيكون من قبيل المفارقة التاريخية أن نعرف هذه الخطابة على أنها شكل من أشكال "القومية" السياسية الأولية، فلم يعبر القبط عن تطلعات لعزل الإمبراطور البيزنطى وتشكيل حكومة خاصة بهم. ببساطة، لم تكن الثورة أحد الاحتمالات المطروحة^(٢)، ومع ذلك، كان هناك نوع من هوية ذاتية البناء فى طور البروز، بدأ غالبية غير الخلقيدونيين يتحدثون عن أنفسهم كأناس مميزين (أهل) خلال الفترة الأخيرة من الحكم البيزنطى فى مصر، وما تلاها. وبهذه الطريقة تشكل نوع من "الثقافة القومية" الشعبوية^(٣)، وعُرفت حدود هذه الطائفة المشتركة بمصطلحات

(1) *History of the Patriarchs*; PO 1.4. 498

سبب دبر متراً مقراً بطريكتها للبابا بنيامين خلال الحكم العربى.

(2) Mark Moussa, "The Anti-Chalcedonian Movement in Byzantine Egypt: An Evaluation of Past Scholarship and Current Interpretations," in *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*, Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996, Band 1: Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben, ed. S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, and S. Schaten (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1; Wiesbaden: Reichert, 1999), 504-510; cf. A. H. M. Jones, "Were the Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?" *Journal of Theological Studies* 10, new series (1959), 280-298.

حول مناقشة لأدلة أدبية على استمرار الولاء غير الخلقيدونى للإمبراطور فى أوائل القرن السابع، انظر:

Friedhelm Winkelmann, "Die Stellung Ägyptens," 11-35, esp. 17-18.

(3) *History of the Patriarchs*; PO 1.4. 498.

فى الحديث، هنا عن ثقافة قومية، فبنى أستعير تعبير فانون (New York: Grove Press, 1968), 206-248, esp. 233) الذى يعرف هذا المفهوم بشكل أكثر اتساعاً بأنه كل أوجه الجهد الذى قام بها جماعة ما من الناس، فى مجال الفكر، لوصف وتبرير ومدح الحدث الذى بواسطته أنشأ الناس أنفسهم وحافظوا على وجودهم. حول "الأمة" بوصفها جماعة تشكلت بشكل مطرد، انظر:

Timothy Brennan, "The National Longing for Form," in *Nation and Narration*, ed. Homi K. Bhabha (London: Routledge, 1990), 46-47; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised edition (London and New York: Verso, 1991), 5-7; and B. Ashcroft, G. Griffiths, and H. Tiffin, eds., *The Post-Colonial Studies Reader* (London and New York: Routledge, 1995), 151-152. John Moorhead ("The Monophysite Response to the Arab Invasion," *Byzantion* 51 (1981), 579-591)

التضامن الدينى - العرقى، وأنشئت من خلال إنتاج "خطاب الأقلية" (كان فى الواقع "غالبية" المسيحيين المصريين هم الذين استخدموا طريقة حديث وتفكير أقلية)^(١). تم تفعيل هذا الخطاب على الوجه التالى، أولاً: تزايد وصف الكنيسة الإمبراطورية المهيمنة على أنها أجنبية (بالرغم من حقيقة أن بعض أعضاء الكنيسة الخلقيدونية فى مصر كانوا قبطاً)^(٢). وثانياً: تم الربط الضمنى بين الهوية المصرية المحلية والمقاومة غير الخلقيدونية^(٣) - أكد الإنتاج الثقافى "لخطاب الأقلية" هذا حقيقة أن الديناميكات الاجتماعية التى أنتجت الإمبريالية الخلقيدونية والاستعمارية الكنسية، استمرت فى لعب دور هائل فى تشكيل تصورات البابوية المصرية والهوية القبطية الدينية عشية الغزو العربى.

= يعترض John Moorhead على ما يسميه "قرضية القومية - الدينية" كمحاولة لتفسير "العداء" غير الخلقيدونى تجاه الحكم البيزنطى فى الشرق.. ومع ذلك، وبينما أعاطف مع جهوده لنقد التحليلات السياسية المتجانسة السابقة لسخط غير الخلقيدونيين، نظل مقالة Moorhard موضع نقاش. أولاً: يقرأ فى الغالب المصادر التاريخية المتاحة له، بطريقة غير نقدية وغير متوازنة، فعلى سبيل المثال، يفضل بشكل متعمد مصادر متعاطفة مع المصالح البيزنطية، ويسمىها "الأرثوذكسية" على عكس كتابات "مونوفيزية" أخرى لا يميل إليها كثيراً. ثانياً: يقع تحليله فريسة لنفس الافتراضات المتجانسة التى يريد نقدها، وبخاصة "قرضية القومية - الدينية"، التى وصف بنيتها بأنها براهين "مغلقة" لتكون مثل بناء أحادى البعد، ومن ثم يبنى تحليله الخاص على افتراضات ثنائية مبسطة تترك مجالاً صغيراً للاختلافات أو الخلافات داخل الهوية الطائفية الخلقيدونية وغير الخلقيدونية.

(١) حول وظيفة "خطابات الأقلية" فى إطار ما بعد الكولونىالية الحديثة، انظر:

Madhava Prasad, "The 'Other' Worldliness of Postcolonial Discourse: A Critique," *Critical Quarterly* 34.3 (1992), 75-76.

(٢) هنا يمكن الاستعانة بنموذج حديث مشابه، فالكنائس الإنجليكانية (البروتستانتية) نشأت فى مصر عن طريق الإرساليات الأمريكية والإنجليزية فى القرن التاسع عشر. ومع ذلك، أعضاء هذه الكنائس هم الآن، حصرياً، مصريون محليون وهم الذين يدعون انتماءهم لأسر عريقة ممتدة لعدة أجيال انتسبت لهذه الطوائف، وبالرغم من هذه الحقيقة تعتبر الكنيسة القبطية الأرثوذكسية الكنيسة الإنجيلية كهيئة أجنبية. تجسد ذلك، فى الوقت الحاضر، فى حديث عام للبابا شنودة الثالث (زلة لسان مزعومة) أشار فيه إلى الكنيسة الإنجليكانية (الكنيسة الإنجيلية) على أنها الكنيسة الإنجيلية.

(٣) كان هناك أيضاً بلا شك مجموعة معقدة من المسائل الطبقيّة، التى أثرت فى شكل المقاومة ضد السياسة البيزنطية - الخلقيدونية. انظر:

F. Winkelmann, "Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung," *Byzantinoslavica* 40 (1979), 175

ويطرح Winkelmann سؤالاً حول ما إذا كان "موقف بنيامين المضاد للبيزنطيين كانت جذوره فى انفصال دوائر من الطبقة العليا المصرية".

من البيزنطيين إلى الحكم العربي:

استمرار الهوية في خضم التغيير (٦١٢ -):

سنختتم هذا المجلد بإلقاء نظرة سريعة على التحول من الحكم البيزنطي إلى الحكم العربي في مصر، ما العوامل التي أدت إلى الغز العربي؟ ما الأدوار الاجتماعية والسياسية التي قامت بها البطيركية القبطية؟ وأخيراً، كيف تشكلت الهوية المصرية المسيحية في الأعوام الأولى للحكم العربي؟

بداية من القرن الرابع الميلادي، لعبت القبائل العربية التي كانت تعيش على الحدود الرومانية الفارسية - دوراً عسكرياً وسياسياً هاماً، بصفتهم عملاء تابعين لهاتين القوتين العظميين، كان اللخميون على وجه الخصوص حلفاء عسكريين مهمين للفرس، بينما ترأس الغساسنة تحالفاً شبه مستقل لقبائل عربية موالية للبيزنطيين، نشطت هذه القبائل في "المنطقة العازلة" العسكرية بين الإمبراطوريتين، مقدمين الأمن لرعاتهم الإمبراطوريين المختصين بهم، في مقابل المال^(١)، "اختل التوازن الداخلي الفارسي"، على إثر الهزيمة التي لاقاها الجيش الفارسي على يد هرقل في أواخر ٦٢٠م، ومن ثم حدث فراغ للسلطة - تلك التي سيملوها العرب بسرعة، بعد توحدهم تحت العقيدة المشتركة للإسلام^(٢).

(1) Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity*, 177, 194-196; G. W. Bowersock, "The Arabs Before Islam," in *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, Third edition, edited by John R. Hayes (New York and London: New York University Press, 1992), 31-32.

(2) Walter Kaegi, "Heraclius," in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G. W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 488; cf. A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, volume 2, 117-118.

يعتبر المسلمون السورة رقم ٣٠ في القرآن بأنها نبوة لهزيمة الفرس على أيدي الرومان: ﴿غَلِبَ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَكِينٌ﴾ في ﴿يَضَعُ بِبَيْتِكَ لِلَّهِ الْأَمْرَ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْعَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ﴿يَتَصَرَّ اللَّهُ يَتَّصَرُ مِنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ (سورة الروم: ٢-٥).

تسارعت وانسابت بخفة وتيرة الغزو العربى لفارس والأقاليم الشرقية للدولة البيزنطية، وبعد أربع سنوات فقط من وفاة النبى محمد (٦٣٢م) احتقل العرب بانتصارهم على الفرس فى موقعة القادسية (٦٣٥-٦٣٦م)، وخلال عشر سنوات أخرى، أخذت الجيوش العربية القدس، واحتلوا الإسكندرية ومعظم مناطق الدلتا المصرية (٦٤٠-٦٤٢م)، وبدؤوا فى إرسال غزوات عسكرية إلى ليبيا (٦٤٥م)، واستطاعوا استعادة الإسكندرية ثانية بعد إعادة احتلالها لفترة قصيرة (٦٤٥م) من قبل البيزنطيين، وبحلول عام ٦٤٦م، كان العرب قد بسطوا كامل سيطرتهم على العاصمة المصرية.

كانت أهمية الفتح العربى بالنسبة للمسيحيين المصريين - ولا تزال - موضع نقاش وجدل كبير، مثل مجيء العرب، وفقاً للرؤية التقليدية - لا زال يُعول عليها فى الغالب - نقطة تحول حاسمة بالنسبة لمسيحيى شرق البحر المتوسط، ويقول الباحثون المتخصصون فى تاريخ المسيحية فى مصر بأن انتصار العرب على البيزنطيين كان له "تأثير جذرى" وأحدث "تغيرات عميقة ودائمة" فى المشهد السياسى والدينى^(١)، وجرياً على هذا النهج أكد أحد المؤرخين البيزنطيين أن الإسلام قد ختم "نهاية أواخر العصور القديمة."^(٢)

وتستلزم نظرية التغيير الثقافى الجارف ضرورة التركيز على الطرق التى تحسنت بها سريعاً حظوظ المسيحيين غير الخلقونيين تحت الحكم العربى، بعد أن كانوا مقهورين تحت الحكم البيزنطى، والواقع أن المؤرخين قد نسبوا بشكل

(1) Theodore Hall Partrick, *Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church* (Greensboro, NC: Fisher Park Press, 1996), 49, 52. J. F. Haldon (*Byzantium in the Seventh Century*, 364)

يقول Haldon بأن الفتوحات العربية "خلخلت المجتمع البيزنطى بشكل جوهري وبطريقة درامية، وعلى كل المستويات السياسية والاقتصادية، والمعتقدات والأفكار حول العالم".

(2) Judith Herrin, *The Formation of Christendom*, 134

روتينى النجاح السريع والحاسم للحملات العربية (على الأقل جزئياً) إلى الخلاف الدينى والعداء المتبادل الذى كان موجوداً بين الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين، وإلى التوترات بين الأديان التى ينظر إليها على أنها السبب فى جعل التخوم الشرقية الرومانية أكثر المناطق ضعفاً أمام الخطر الخارجى. افترض الكثيرون، استناداً على إشارات فى الكتابات العربية اللاحقة - أن غير الخلقيدونيين كانوا متفقين على النظر إلى العرب بصفتهم محررين، وأن قادتهم تعاونوا مع العرب لإزاحة الحكم البيزنطى.

ولكن بدأ دارسو المسيحية فى أواخر العصور القديمة مؤخراً فى إعادة تقييم مثل هذه الافتراضات، ف فيما يتعلق باستقبال المسيحيين المصريين للعرب، يظهر مسحاً واسعاً للأدلة المتاحة بوجود مزيج من وجهات النظر المختلفة. فبينما يدعى اثنين من المؤرخين المسلمين فى القرن التاسع: ابن عبد الحكم (ت ٨٧١م) والبلانزى (ت ٨٩٢)، وكذلك المؤرخ المسيحى فى القرن العاشر، أوطيخا (ت ٩٤٠م) أن القبط قدموا مساعدة للمسلمين^(١)، تقدم كتابات الكتاب القبط فى القرن السابع الدليل على ردود الفعل السلبية الواضحة تجاه الغزو العربى^(٢)، يرد وصف للعرب فى أحد الميامر حول قديسى بابليون الأطفال، الذى ألف فى مصر بعد وصول العرب بقليل، بأنهم "ظالمون" والذين "اقتادوا أبناء الرجال إلى الأسر".^(٣) كاتب قبطى آخر، وهو يوحنا النقيوسى (كتابه حوالى عام ٦٩٨م)، يشبه "نير" العرب الثقيل بأنه كان أصعب من نير فرعون الكتاب المقدس

(1) Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūḥ misr wa-akhbārūhā* (The History of the Conquest of Egypt), ed. C. C. Torrey (New Haven: Yale University Press, 1922), 73; al-Baladhuri, *Kitāb futūḥ al-buldan* (The Origins of the Islamic State), trans. P. Hitti (New York: AMS Press, 1968), 1.335-351; Eutychius (Sa'id ibn Batrīq), *Annales* (PG 111.1105).

(2) R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 23.

(3) *Homily on the Child Saints of Babylon* 36 (ed. and trans. H. de Vis, *Homélie scopées de la Vaticane*, volume 2 (Coptica 5; Hauniae: Gyldendal, 1929); repr. in *Cahiers de la bibliothèque copte* 6 (Louvain and Paris: Peeters, 1990), 100.2-5; trans. R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 120-121.

(ولكن يجب الاعتراف بأنه عقب ذلك مباشرة يمتدح القائد العربي عمرو بن العاص، لحفاظه على الكنائس)^(١)، والواقع أن موقف المسيحيين تجاه الفاتحين المسلمين يتفاوت بشكل ملحوظ، حتى على مستوى الكتاب الأفراد.

ادعاء آخر قال به الكتاب المتأخرون - أن البابا بنيامين نفسه كان قد أبرم اتفاقية سابقة مع عمرو لتسليم مصر^(٢) - ثبت أنه مضلل، والواقع أنه كان كيروس البطريك الخلقيدوني هو الذى تفاوض بشأن هذه الهدنة، إلا أنه توفى بعد وقت قصير من ذلك ومن ثم بطلت الهدنة^(٣)، وببساطة لم يكن بنيامين، خلال الأعوام الأولى للغزو العربى، فى وضع يسمح له بالتفاوض حول بنود تسليم مصر؛ إذ كان لا يزال متخفياً، وأوضح كل من يوحنا النقيوسى وتاريخ البطارقة أن بنيامين لم يعد من منفاه الاختيارى بصعيد مصر، إلا بعد أن تمكن الجيش العربى أخيراً من تأمين الإسكندرية^(٤).

وفى النهاية، كانت محصلة إعادة التقييم الحديثة للمصادر المتاحة هى صورة غير موحدة بشكل غريب، فبينما استفاد العرب فى أوقات ما من أشكال تعاون محلية (كما فى حالة حاكم الإسكندرية سانوتئوس الذى ورد ذكره فى تاريخ

(1) John of Nikiu, *Chronicle* 121.2-3 (ed. and trans. R. H. Charles, 200); R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 154-155.

(2) Michael the Syrian, *Chronicle* 11.8 (trans. J.-B. Chabot, II, 432-433); *Chronicle of 1234* (ed. J.-B. Chabot, CSCO 81, Scriptores Syri 36 (Louvain: L. Durbecq, 1953), 1.251-253; Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūḥ Misr wa-akḥbārūhā* (ed. C. C. Torrey (New Haven: Yale University Press, 1922), 58, 73.

ذُكرت هذه المصادر ونوقشت فى هذه الدراسة: R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 132-135.

(3) John of Nikiu, *Chronicle* 120.17-28 (ed. and trans. R. H. Charles, 193-194); A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, volume 2, 110-112, 214-215 (Note XX).

قصة انتحار كيروس المزعومة فى كتاب تاريخ البطارقة (PO 1.4, 495) غير منطقية ومتحيزة.

(4) John of Nikiu, *Chronicle* 121.1 (ed. and trans. R. H. Charles, 200); *History of the Patriarchs*, (PO 1.4, 495-496).

البطارقة)^(١)، هناك أدلة أخرى أيضا على أنهم واجهوا مقاومة قبطية محلية أولية في بعض المناطق (مثل سخا ودمياط في الوجه البحري، وأنصنا في صعيد مصر)^(٢)، ولا جدال في أن الشقاق بين الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين أثر في الطريقة التي فسر بها كثير من المسيحيين المصريين الحملات العسكرية التي كانت تعيد تشكيل المشهد السياسي: الكتاب القبط (بغض النظر عن موقفهم تجاه الوجود العربي الجديد) ينسبون مرارًا الانتصارات العربية في المعركة إلى حكم الله على العقيدة الباطلة للإمبراطور البيزنطي والكنيسة الخلقيدونية^(٣). على كل حال، إلى أي مدى سيهل هذا الشقاق النجاح العسكري العربي؟ سيبقى النقاش حول هذه النقطة مطروحًا، ربما أكثر ما يمكن أن يقال هو أن النزاع الطائفي بين المسيحيين كان واحدًا من بين عوامل أخرى سلبية (منها تدنى مستوى الإستراتيجية العسكرية والاستخباراتية البيزنطية، وعدم كفاية الموارد البشرية، وعدم انتظام خطوط الإمداد، وقدر من "الإجهاد" بعد الحروب الفارسية) ساهمت في تهيئة الظروف لغزو عربي سريع وناجز^(٤)، وباختصار، كانت مواقف المسيحيين المصريين تجاه

(١) قام سانوتيوس (شنودة)، وفقًا لتاريخ البطارقة (PO 1.4, 495ff.)، بدور الوسيط بين البابا المنفى بنيامين والقائد المسلم عمرو، ثم بعد ذلك سحب العرب في حملتهم على ليبيا، ويذكر حنا النقيوسى أيضًا أن زعماء حزبي الخضر والزرقي "أرهبوا الرومان في أيام المسلمين"، وأن بعض مواطني الوجه البحري "تمنوا أن ينضموا إلى المسلمين".

(John of Nikiu, *Chronicle* 118.3 and 119.1; trans. R. H. Charles, 187–188, 189)

(2) John of Nikiu, *Chronicle* 115 (trans. R. H. Charles, 183–184).

(3) John of Nikiu, *Chronicle* 121.2 (ed. and trans. R. H. Charles, 200); *History of the Patriarchs*, (PO 1.4, 492–493); Ps.-Athanasius, *Apocalypse* 9.1–8 (written before AD 744; ed. and trans. F. J. Martinez, *Early Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius* (Ph.D. thesis, Catholic University of America; Washington, DC, 1985), 523–529; cited by R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 282–285); cf. Michael the Syrian, *Chronicle* 11.3; trans. J.-B. Chabot, II, 412–413.

(٤) للاطلاع على مناقشة تفصيلية حول الأسباب الممكنة، انظر:

W. Kacgi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 236–287.

العرب جد مختلفة ومختلطة، ويجب ألا يكون هذا القدر من الاستجابات المختلفة بين القبط غير الخلقيدونيين مصدر دهشة للمؤرخين الذين قد تعلموا أن يتوقعوا عدم تجانس في المقاومة والتواطؤ الذي تمارسه الشعوب المستعمرة.

وأخيراً، كيف يمكن لنا أن نقيم قضية التغيير الاجتماعي والثقافي تحت هذا الحكم العربي الوليد؟ وكما ذكرت من قبل، معظم الباحثين الذين يدرسون هذه الفترة قد أبرزوا الانقطاعات التي نتجت عن مجيء العرب، وظهور الإسلام في مصر (وفي الشرق الأوسط ككل)، والواقع سيكون من حماقة أن ننكر حدوث تغيرات، فعلى مستوى الجغرافيا، كان للغزوات العربية أثر في إزالة الحدود الداخلية وإعادة ترتيب الأحلاف السياسية، والنتيجة كانت زيادة حتمية في "التفاعل الإنساني عبر طرق اجتماعية وعرقية ودينية"، وكذلك زيادة في "تداول الأفكار والمعلومات."⁽¹⁾ فيما يتعلق بالبابوية المصرية، أحدث تأسيس الحكم العربي انقلاباً في أسلوب الاضطراب والتشريد الذي عانوه تحت الإدارات البيزنطية السابقة خلال القرن السابع، فخلال الأربعين سنة السابقة، كان الموقع الجغرافي للبابوات المصريين موضع مد وجزر وفقاً للتقلبات في الحكم الإمبراطوري، البطريك غير الخلقيدوني أنسطاسيوس (٦٠٧-٦١٩م) أجبر على ترك الإسكندرية تحت حكم الإمبراطور فوقاس (٦٠٢-٦١٠م) وظل هناك خلال التسع السنوات الأولى، على الأقل، من حكم الإمبراطور هرقل. تمكن كل من البابا أندرونيقوس (٦١٩-٦٢٦م) والبابا بنيامين من الإبقاء على مقرهم داخل المدينة خلال الإحدى عشر سنة لحكم الفرس (٦١٩-٦٢٩م). ولكن أجبر بنيامين ثانية على الخروج ثانية بعد استعادة البيزنطيين الحكم في ٦٢٩م، ولن يتمكن بنيامين من العودة ثانية، واتخاذ الإسكندرية مقراً، إلا بعد طرد العرب للحكومة البيزنطية.

(1) R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 11-12.

وحتى هذه اللحظة، وفي خضم مثل هذه التغيرات يمكن أن نضع أيدينا على خيوط هامة للاستمرارية في تجربة الكنيسة القبطية وقادتها، لقد ورث العرب العالم وهو في حالة تغير، وفي تأسيسهم لحكمهم دفعوا إلى الأمام اتجاهات ثقافية وسياسية كانت موجودة خلال الحكم البيزنطي، لقد أسهموا على وجه الخصوص في التحول الجغرافي للقوى الذي كان جارياً باتجاه شرق البحر المتوسط (الذي كان ممثلاً في القسطنطينية وفارس، والآن الجزيرة العربية)، واشتركوا مع البيزنطيين في نزعة جعل الحكم أكثر مركزية واستبداداً، وعززوا الربط المستمر بين المصالح الدينية ومصالح الدولة، بالإضافة إلى ذلك، استعار العرب الكثير من بنية الإدارة البيزنطية، فأبقوا على الموظفين المصريين المدنيين في مواقعهم، واستمروا في استخدام اللغة اليونانية - على الأقل حتى عام ٧٠٠م - لغة رسمية في السجلات المالية الحكومية، وصكوا عملات شديدة الشبه بعملات الأباطرة البيزنطيين^(١).

كيف يتسنى لنا - إذن - أن نصف المزج ما بين التغيير الاجتماعي والاستمرارية اللذين صاحبا وصول العرب، مع الأخذ في الاعتبار التقييمات المختلفة، وأحياناً المتناقضة للغزوات العربية التي تبنّاها الكتاب المسيحيون المصريون؟ أحد الحلول هو أن ننظر إلى تأسيس إدارة عربية جديدة في مصر على أنه استبدال حكم استعماري بآخر. حتى ولو أن الوجود العربي أحدث تحولاً في الولاءات الاستعمارية، استمرت أنماط مألوفة من الرعاية الاقتصادية والدينية

(1) R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 12-17; A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, volume 2, 121.

حول نماذج لتقليد المسلمين للعملات البيزنطية، انظر:

W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 209, Plate II.

الأساليب التي اتبعت لإظهار "التمييز في أوائل الإسلام"، مثل استخدام اللغة العربية في كل الوثائق

الإدارية، وصك عملات غير مصورة، ظهرت فقط في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن.

(R. Hoyland, *op. cit.*, 16).

ماثلة تميز العلاقة بين العرب (كقوة مستعمرة) والقبط، الذين وجدوا أنفسهم لا زالوا يمثلون دور الرعية المستعمرة.

نستطيع أن نلاحظ كيف أُعيد تشكيل مثل هذه العلاقات الرعوية في حالة البابا بنيامين والظروف المحيطة بعودته من المنفى الداخلي، كانت عودة بنيامين (حوالي ٦٤٤-٦٤٥م)، وفقاً لكتاب تاريخ البطارقة، بعد اتفاقية أبرمت مع القائد العربي عمرو بن العاص بعد موت منافس بنيامين، كيروس (البطريرك الخلقيدوني)، وبعد أن أحكمت القوات العربية كامل قبضتها على مدينة الإسكندرية، منح عمرو بنيامين "الحماية والأمان" وحرية إدارة شئون الكنائس المصرية، وأعاد أيضاً لبنيامين الممتلكات التي كانت تسيطر عليها سابقاً البطريركية الخلقيدونية في مصر، وفي مقابل ذلك طلب عمرو من بنيامين أن يصلي من أجل الجيوش العربية في حملتهم القادمة على ليبيا^(١). بالطبع لم يكن توقع العرب للولاء والتحالف من جانب القبط محدوداً بالشفاعة الروحية؛ إذ فرضوا في الحال ضريبة رأس خاصة (جزية)، كانت إلزامية على المواطنين غير المسلمين، لكي يتمكنوا من الحفاظ على وضعهم كـ "أشخاص محميين" (ذمي أو أهل الذمة)^(٢).

(1) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 495-497.

(2) al-Baladhuri, *Kitabfutuh al-buldan (The Origins of the Islamic State)*, trans. P. Hitti (New York: AMS Press, 1968), 1.335-351; al-Maqrizi, *El-Mawâ'izwa'l-i'tibâr fî dhikr el-khitatwa'l-âthâr (Topographical Description of Egypt)* 28, ed. G. Wiet, in *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française*, volume 30 (Paris: Institut français d'archéologie orientale, 1911), 320-332.

حول الجزية ومفهوم الذمة، انظر:

Claude Cahen, "Dhimma," and "Djizya," *Encyclopedia of Islam*, Second edition (Leiden: E. J. Brill, 1954-), II.227-231, 559-562; and C. E. Bosworth, "The Concept of Dhimma in Early Islam," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Volume 1, edited by B. Braude and B. Lewis (London and New York: Holmes and Meier, 1982), 37-51.

للاطلاع على مسح بيبلوجرافي مفيد لهذه القضايا، انظر:

R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1991; repr. Cairo: American University in Cairo Press, 1992), 255-261.

كان للبابا بنيامين الحرية تحت حماية الرعاية العربية ليبدأ ترميم وإعادة بناء الكنائس التي صودرت أو أهملت تحت الحكم البيزنطي، كانت مشروعات البناء هذه إحدى وسائل البابوية المصرية التي حاولت بها صك هويتها التاريخية في مشهد الثقافة المصرية تحت الإدارة العربية الجديدة، إذا نظرنا إلى المواءمة المعمارية، والرعاية الفنية، وإنتاج روايات تربط هذا النشاط بالماضي، سندرك أنها ممارسات مألوفة، وإستراتيجيات مطردة جددت من خلالها الكنيسة القبطية (غير الخلقيدونية) ادعاءاتها حول المجال المقدس المحلي.

أولاً: هناك تلميحات في كتاب سير البطارقة بأن عودة بنيامين إلى مقره كانت مصحوبة بمعجزة اكتشاف وحماية رأس القديس مرقس، بعد احتراق الكنيسة التي كانت مكرسة على اسم مرقس الإنجيلي خلال المعركة التي اندلعت بين العرب والبيزنطيين في الإسكندرية، في تلك الرواية يدخل قبطان سفينة، يعمل مع النبيل القبطي غير الخلقيدوني سانوتيوس (=شنودة) إلى الكنيسة بعد أن نُهبَت، ويحرر "رأس القديس مرقس" لاحقاً، يرى بنيامين نفسه رؤية في حلم؛ حيث رجل "مرتدياً ثياب التلاميذ" ظهر له وطلب منه "هيئ لي مكاناً معك، لكي أقيم فيه في هذا اليوم" وبعد هذه الرؤية مباشرة، "اكتُشفت" الرفات المقدسة، عندما ترفض سفينة القبطان أن تبحر قبل أن يبوح القبطان بسرّه، وفي خضم الاحتفالات التي تلت هذا الحدث يقدم سانوتيوس المال للبطريرك "لكي يعيد بناء كنيسة القديس مرقس" هذه الأحداث المذكورة - القصة الأصلية لإنقاذ رفات رأس القديس مرقس، واكتشافها الإعجازي - تؤدي دور عناصر سردية تبرز وتسلط الضوء على قصة عقد بنيامين مع عمرو وعودته إلى الإسكندرية⁽¹⁾.

(1) *History of the Patriarchs*; PO 1.4, 495, 498-500

(عدلت الترجمة قليلاً) اتصالات بنيامين مع عمرو، وعودته إلى الإسكندرية. تظهر في:

PO 1.4, 495-497

إذا كانت هذه القصة تعود إلى وقت بطريركية بنيامين (واعتقد احتمالية ذلك)، فمن المرجح أنها تمثل محاولة من قبل بنيامين، الذى ما لبث أن أُعيد إلى الإسكندرية، لكى يدعى ثانية ارتباطه بالتراث الرسولى للقديس مرقس عن طريق تكريم رفاتة، يذكر تاريخ البطارقة بأنه وضع خطأ (وحصل على مصادر تمويل) لإعادة بناء كنيسة القديس مرقس، ولكن لا يشير على الإطلاق إلى أن هذا العمل قد اكتمل فى عهده، ربما يكون قد سعى أيضًا إلى تعظيم تبجيل رفات مرقس بالتزامن مع مشروعات بناء أخرى، مثل بناء وتكريس كنيسة جديدة بدير القديس مكاريوس بوادى النطرون (الإسقيط قديمًا)، كانت إحدى الكنائس الصغيرة chapels الملحقة بكنيسة القرن السابع بالأساس مكرسة على اسم القديس مرقس، وربما نُقلت إلى هذا الموقع رأس الإنجيلي بشكل مؤقت، وحُفظت هناك خلال هذه الفترة^(١).

كانت رعاية بنيامين المعمارية لدير القديس مكاريوس وسيلة أخرى تمكنه من إعادة تقديم نفسه كوريث لماض رهبانى وبطريركى ثرى، خلد تكريسه لهيكل جديد فى الدير (لا زال هذا الهيكل حتى الآن على اسمه) فى عمل يحمل عنوان كتاب تكريس هيكل بنيامين، وصلتنا منه خمس مخطوطات مختلفة من مكتبة دير القديس مقاريوس، بالإضافة إلى ذكره فى كتاب تاريخ البطارقة^(٢)، يعود تاريخ المخطوط الأقدم (باللغة القبطية) إلى القرن العاشر، ولكن الأدلة النصية الداخلية (وبخاصة الاستخدام الكثير للمصطلحات اليونانية، وكذلك تفاصيل اجتماعية وطبوغرافية معينة) ترجح أن النص الأصيل يعود إلى فترة أقدم، ربما جيل واحد بعد بنيامين، الكتاب نفسه يدعى بأنه اعتمد على شهادة بنيامين نفسه، التى سجلها

(1) GawdatGabra, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture* (Cairo: AmericanUniversity in Cairo Press, 2002), 56–63, esp. 57–58.

(٢) حول دراسة نصية تفصيلية ونشرة للنص القبطي والعربي، انظر:

René-Georges Coquin, *Livre de la consecration du sanctuaire de Benjamin* (Bibliothèque d'études coptes 13; Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1975); cf. *History of the Patriarchs* (PO 1.4, 503–518).

ربييه وخليفته، البابا أغاثون^(١)، تحكى القصة أن بنيامين شاهد رؤية خاصة للقديس مكاروريوس أثناء تكريسه الكنيسة، فبينما كان متأملاً وجوه "الناس والرهبان والكهنة المحتشدين، شاهد شخص وجهه "يشع نوراً ساطعاً"، وبعد أن تعرف عليه، امتدحه بصفته "أب البطاركة والأساقفة" و"الأب الروحي لكل الرهبان".^(٢) بعد انتهاء التكريس، أبلغ أخبار هذه الرؤية فى تعبيرات مشابهة "لقد رأيت أب البطاركة والأساقفة وكل معلمى الأمانة الأرثوذكسية حاضراً بيننا اليوم".^(٣) ربما يكون أكثر احتمالاً أن هذا الوصف لرؤية بنيامين، كان مستلهماً بالفعل من الأعمال التصويرية التى تمت بالكنيسة، وهناك مخطوط قبطى آخر (محفوظ فى باريس) يقدم تفاصيل عن الديكور الداخلى لكنيسة القرن السابع، التى من المفترض أن بنيامين شاهد هذه الرؤية فيها، ووفقاً لهذا المخطوط، زينت حوائط الهيكل بصور للرهبان والبطاركة المصريين المشاهير، وظهر مكاروريوس بشكل بارز فى واحدة من المشاهد الثنائية التى صُفّت حول مكان الصلاة: أنطونيوس وبولا، باخوميوس ومكاروريوس، مرقس وبطرس (البطيرك السكندرى والشهيد)، أثناسيوس وليباريوس (أحد بابوات روما فى القرن الرابع الذى عُزل من منصبه بسبب رفضه إدانة أثناسيوس)، كيرلس وديسقورس^(٤). تمثل هذه الشخصيات (باستثناء ليباريوس) الأعمدة الرئيسية للأبطال الكنسيين والرهبان المصريين - القديسون المبجلون الذين يظهرون بانتظام فى الأعمال التصويرية لكنائس الأديرة المصرية اللاحقة^(٥).

(١) حول العوامل التى تدعم وجود مصدر أقدم للعمل، انظر: R.-G. Coquin, *Livre*, 43-49.
 (2) *Book of the Consecration of the Sanctuary of Benjamin*, fol. 18v.; ed. R.-G. Coquin, *Livre*, 112 (Coptic and Arabic texts) and 113 (French translations).
 (3) *Book of the Consecration of the Sanctuary of Benjamin*, fol. 26v.; ed. R.-G. Coquin, *Livre*, 138 (Coptic and Arabic texts) and 139 (French translations).
 (4) W. E. Crum, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, Part three (New York: The Metropolitan Museum of Art, 1933), 33.
 (٥) طونيوس، بولا، باخوميوس، مكاروريوس، مرقس، بطرس، أثناسيوس، وديسقورس (وربما بنيامين أيضاً) جميعهم يظهرون فى عمل تصويرى مشابه للرهبان والبطاركة المصريين بدير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر. انظر:

E. Bolman, *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea* (New Haven and London: Yale University Press and the American Research Century in Egypt, Inc., 2002).

كان رهبان دير القديس مكاريوس، الذين حفظوا تقليد هذا التكريس، فى ألفة حميمة مع هذا المنظر البصرى، وفى هذا السياق نتساءل: إذا كان تمثيل بنيامين وهو يكرس الكنيسة فى حضور مكاريوس الوجدانى - مع البطاركة والأساقفة والرهبان صحبته - كان فى حقيقة الأمر يهدف إلى إرسال رسالة إلى الرهبان المتلقين لهذا المشهد مفادها أن بنيامين لا يتصل فقط بالنسب الرسولى والاستشهادى (ممثلاً فى مرقس وبطرس السكندرى)^(١)، ولكنه مرتبط أيضاً مع الرهبان المصريين (ممثلين فى أنطونيوس وبولا وباخوميوس ومكاريوس)، وكذلك إخلاصه لثراث التعليم الكريستولوجى الذى كان يعبر عن المقاومة غير الخلقيدونية (ممثلاً فى أنثاسيوس وكيرلس وديسقورس)^(٢).

إعادة التشكيل التخيلية هذه للطريقة التى "قرأ" بها الرهبان القدامى شخصية بنيامين فى كتاب التكريس - تظهر كيف استمر البطاركة المصريون - على مشارف عصر جديد - فى القيام بدورهم كرموز حية للتقوى والممارسة المحلية، يمكن أخيراً أن نرى فى شخص بنيامين كيف أن خطابات الرسولية، والاستشهاد، والرعاية الرهبانية، والمقاومة الكريستولوجية - التى شكلت بحيوية متدفقة التصورات الذاتية للكنيسة القبطية وقياداتها عبر القرون السالفة - ظلت نقاطاً حصينة للدفاع عن الهوية بالنسبة للقبط، وهم يكيفون أوضاعهم الجديدة مع الحكم العربى وظهور الإسلام.

(١) تضامن بنيامين مع الشهداء يبرز فى تاريخ البطاركة (PO 1.4, 502-503)؛ حيث يقال: إنه عند وفاته قد نال "إكليل النفى" وفى هذا السياق تتضح أهمية ظهور ثلاثة قديسين عند فراش موته، وصاحبوه إلى السماء، وهم أنثاسيوس وسابيرس الأنطاكي وثيودوسيوس السكندري، وهم بطاركة يُحتفى بهم فى التقليد القبطى لتعرضهم للنفى فى سبيل إيمانهم.

(٢) يشدد بنيامين بقوة على معارضته للتعليم الخلقيدونى فى رسالته الفصحية السادسة عشرة، وذلك باستشهاد بالتعليم الكريستولوجى السابق عليه لكل من أنثاسيوس وكيرلس وديسقورس على التوالى، ومن بين ثمانى عشرة إشارة مرجعية كانت الإشارة إلى هؤلاء الثلاث الشخصيات إحدى عشرة مرة. للاطلاع على النص الحبشى والترجمة الألمانية لرسالة بنيامين الفصحية السادسة عشرة، انظر:

C. D. G. Müller, *Homilie*, 302-351; cf. G. Graf, "Zweidogmatische Florilegien der Kopten," *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937), 68 (no. 30) and 394 (no. 208).

خاتمة

تأسيس البابوية المصرية

خلال الستة القرون والنصف الأول من الميلاد تشكلت الهوية الاجتماعية للكنيسة المصرية وقيادتها بواسطة مجموعة متنوعة من الممارسات المطردة، ولقد أوليت اهتمامى فى هذا الكتاب بأربع إستراتيجيات متكررة للتمثيل (التعبير عن النفس) كانت حاسمة فى تحديد البنية الثقافية للبابوية القبطية فى أواخر العصور القديمة: الرسولية، الاستشهاد، الرعاية الرهبانية، المقاومة اللاهوتية.

كانت هذه الخطابات بكل الوسائل محايدة أيديولوجيًا، وجميعها نشأت فى مواقف صراع ونزاع؛ حيث استخدمت هذه الخطابات فى المناورة حول مطالب السلطة المتنازع عليها، التى كانت تحيط بدور البابوية المصرية، فى القرنين الثانى والثالث، لعبت خطابات الرسولية والخلافة الرسولية الدور الرئيسى فى النزاعات الثقافية بين النماذج الفكرية والنماذج المؤسسية للسلطة، تسارعت خلال هذه النزاعات مساعي أساقفة الإسكندرية لوضع مؤسسة التعليم تحت إشرافهم، بعد ذلك وخلال القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، برزت خطابة التضامن مع الشهداء فى خضم المجادلات الدائرة حول كيفية التعامل مع مخاطر الاضطهاد، وكذلك المعضلات التى خلفتها قضية المسيحيين المرتدين (الجاحدين)، قام الأساقفة وزعماء كنسيون آخرون بتعريف أنفسهم على أنهم أصدقاء للشهداء، وكانوا يرمون من وراء ذلك الاستفادة من كارزما - السلطة الروحية - لأولئك الذين تكبدوا من أجل الإيمان، وإعادة توجيه هذه السلطة فى ممارساتهم لسياساتهم الكهنوتية الخاصة.

وتتميز القرن الرابع وأوائل الخامس الميلادي ب بروز نجم الجماعات الرهبانية فى مصر، هذه الجماعات التى قدمت قاعدة قوية (وأحياناً متقلبة جداً) للدعم الشعبى لسلطة أسقفية الإسكندرية، قام بطاركة الإسكندرية فى خضم الجدال الفكرى المذهبى فى الداخل والخارج، مثل السكندروس وأنتاسيوس وثاؤفيلوس وكيرلس - بتصوير أنفسهم على أنهم رعاة مميزون للرهبنة، وقدموا أشكالاً من المساعدات المادية للأديرة، فى محاولة لكسب ولاء الرهبان المصريين بعيداً عن منافسيهم اللاهوتيين، وأخيراً وخلال آخر قرنين للحكم البيزنطى فى مصر سيطرت روح المقاومة اللاهوتية على الكنيسة المصرية، كان البابوات المصريون فى هذه الفترة مجردين من السلطة السياسية، ومشردين بعيداً عن مقارهم، ومن ثم أنتجوا كمّاً معقداً من خطابة المقاومة، التى وضعت رداً على النماذج الاستعمارية للسيطرة الكنسية، وفى الغالب نُشرت على أنها معيار للفصل فى النزاعات الداخلية.

وبالرغم من أن إستراتيجيات التمثيل هذه صيغ كل منها فى خضم نزاعات معينة، فإن مواعمتها لأزمنة مختلفة وأوضاع اجتماعية مختلفة أتاحت لها أن تؤثر بعمق على طرق تصور القبط القدامى لأنفسهم ولقاداتهم، وبوصفها "أحداثاً" مطردة صارت محفورة فى الذاكرة الثقافية المصرية وكانت قابلة بشكل كبير "للتكرار والتبدل وإعادة التفعيل"⁽¹⁾ مثال على ذلك: الطريقة التى استخدمها البابوات السكندريين فى إعادة تدوير (إنتاج) خطابات الخلافة الرسولية والاستشهاد، واستخدامها فى سياقات جديدة، فبينما كان مفهوم الرسولية يطبق بشكل أساسى للدلالة على النسب، فى الخلافات التى دارت رحاها فى القرنين الثانى والثالث حول السلطة الفكرية للمعلمين والامتيازات المؤسسية للأساقفة، يمكن استخدامه أيضاً فى أوائل القرن الرابع بواسطة البابا بطرس الأول السكندري ليبرر تصرفاته

(1) Michel Foucault, "On the Archaeology of the Sciences: Response to the Epistemology Circle," in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, edited by J. D. Faubion (Essential Works of Foucault, volume 2; New York: The New Press, 1998), 308.

فى مواجهة الاضطهاد، ويستخدم فى القرن الخامس بواسطة البابا تيموثاوس إيليروس ("القط") ليدافع عن شرعية مقاومته اللاهوتية لمجمع خلقيدونية، خطابات الاستشهاد المتأخرة أثبتت هى الأخرى مرونة مماثلة، فبعد انتهاء عصر الاضطهاد الرومانى وظف الأسقف السكندرى أثناسيوس بوعى خطاب الاستشهاد كجزء من حملته الساعية إلى الفوز بالدعم الرهبانى لزعامته^(١)، واستحضر خلفاؤه ثاؤفيلوس وكيرلس روح الاستشهاد لإثارة حمية النشاط المعادى للوثنية بين الرهبان، بعد ذلك وتحت ظلم البيزنطيين، وضع البطارقة المصريون المنفيون أنفسهم فى دور المتضامنين مع الشهداء، وأنتجت الكنيسة القبطية جيلاً جديداً من أدب الاستشهاد.

المثال الأخير لهذه المواءمة هو الطريقة التى يمكن بها أن تدمج - أو تتشابه، إذا شئت ذلك - إستراتيجيات التمثيل هذه فى أوضاع اجتماعية متميزة، على سبيل المثال: ظاهرة النفى أو التشريد فى الأدبيات التاريخية واللاهوتية يمكن تقديمها فى وقت واحد على أنها موضع للتضامن مع معاناة الشهداء، ومجال لتجديد وتعميق روابط الرعاية الرهبانية، ومكان لإعادة الدفاع عن هذا التشريد كضرورة لازمة للمقاومة اللاهوتية التى يقوم بها المؤمنون.

وكما رأينا من قبل، هذه الإمكانية لتشابه الخطابات الثقافية أمر واقع أيضاً فى الأدب والطقس القبطى؛ حيث يُعرض البطارقة السكندريين بصرياً - ويُعاد تخيلهم طقسياً - بصحبة الرسل والشهداء والرهبان. توضيح إضافى مدهش لذلك وُجد فى رسم جدارى من القرن الثالث عشر بدير رئيس الملائكة الملاك غبريال (دير الملاك) بالظهير الصحراوى لواحة الفيوم؛ حيث تتماثل صورة البطريرك

(١) فى كتاب حياة أنطونيوس يمجّد أثناسيوس الراهب أنطونيوس بصفته "يستشهد كل يوم من أجل ضميره".
(*Life of Antony* 47.1; ed. G. J. M. Bartelink, SC 400. 262).

هذا التصوير للرهبان على أنهم شهداء فى اليوم الأخير يمكن فهمه على أنه جزء من رعاية أثناسيوس البلاغية للقضايا الرهبانية.

بطرس الأول بالفعل مع صورة بطرس الرسول (انظر لوحة رقم ١٠). في حنية هيكل الكنيسة، هناك صورة موضع تساؤل، وهي لشخص يقف في صف من اثني عشر رسولاً، ويحمل درجاً من الكتاب المقدس مكتوباً عليه بأحرف قبطية "رسالة بطرس" للوهلة الأولى سيبدو أن هذا تمثيلاً مألوفاً للقديس بطرس الرسول، ولكن ملابس الشخص تميزه عن بقية الرسل الآخرين المصورين في الكنيسة: يرتدى بطرس عباءة أسقف وقلنسوة راهب، ومع هذه الصورة نقشان باللغة القبطية يعرفانه بأنه "بطرس الرسول" و"بطرس رئيس الأساقفة" في هذه الصورة المرسومة أعيد تصوير بطرس الأول السكندري، البابا الشهيد المشهور، في أدوار الراهب والأسقف والرسول^(١)، مثل هذه الصورة تظهر بشكل حي كيف كانت الصورة العامة للبابوات المصريين الأوائل، "تصنع" من خلال تلاقي مبدع لخطابات ثقافية منتقاة، تقريباً بنفس طريقة التصميم على قطعة قماش منسوجة بخيوط مختلفة الألوان^(٢).

(١) تصوير القديس مرقس والقديس أنثاسيوس (بالأكثر احتمالاً) في الناحيتين الشمالية والجنوبية لنفس الحنية يعزز تعددية تداعي المعاني لصورة بطرس. لتفاصيل حول هذه الأعمال التصويرية بدير الملاك والمعروف أيضاً بدير النقلون) انظر:

Włodzimierz Godlewski, "Naqlun 1993–1996," in *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996, Band 1: Materielle Kultur. Kunst und religiöses Leben, edited by S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, and S. Schaten (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1; Wiesbaden: Reichert, 1999), 160–161; *ibid.*, "Les peintures de l'église de l'archange Gabriel à Naqlun," *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 39 (2000), 89–101; and Gawdat Gabra, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, 69–71, and plates 5.3–7.

(٢) لصياغتها بمصطلحات نظرية أكثر، يمكن القول: إن الصورة العامة للبابوات المصريين كانت إنتاجاً تصاعدياً تولد عن طريق "حبكة من رموز وصيغ ودلالات".

(Roland Barthes, "Theory of the Text," in *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, ed. R. Young (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981), 39.

للاطلاع على مقدمة مفيدة لنظريات النص، انظر:

Graham Allen, *Intertextuality* (London: Routledge, 2000).

وفي النهاية أصبحت خطابات الرسولية والاستشهاد والرعاية الرهبانية والمقاومة اللاهوتية، شديدة الارتباط بالذاكرة المؤسسية للبابوية القبطية، وذلك من خلال تكرارها (وإعادة دمجها) في الأدب والفن القبطي، يفصح إنتاج مثل هذه الخطابة - وطرق تفعيلها - بالكثير عن الكيفية التي كانت تتشكل بها، سلطة البابوية المصرية، ويتنازع عليها، ويُعاد رسمها في أواخر العصور القديمة. الواقع، وكما سنرى في المجلد التالي، ظلت هذه الخطابات علامات حياة وثابتة للهوية الاجتماعية والدينية للكنيسة القبطية تحت الحكم الإسلامي.

الملاحق

الملحق الأول
قائمة بالباباوات المصريين حتى ظهور الإسلام

م	الاسم	الفترة
١.	مرقس	التواريخ غير معينة بدقة
٢.	إنيانوس	
٣.	إبيليوس	
٤.	كورديونوس	
٥.	بريموس	
٦.	يسطس	
٧.	أومانيوس	
٨.	مركيانوس	
٩.	كلاديانوس	
١٠.	أغريبنوس	
١١.	يوليانوس	
١٢.	ديمتريوس الأول	١٨٩ - ٢٣١
١٣.	ياروكلاس	٢٣١ - ٢٤٧
١٤.	ديونسيوس	٢٤٧ - ٢٦٤
١٥.	مكسيموس	٢٦٤ - ٢٨٢
١٦.	ثاونا	٢٨٢ - ٣٠٠

٣١١ - ٣٠٠	بطرس الأول	١٧.
٣١٢	أرشيلاوس	١٨.
٣٢٨ - ٣١٢	إلكسندروس الأول	١٩.
٣٧٣ - ٣٢٨	أثناسيوس الأول	٢٠.
٣٨٠ - ٣٧٣	بطرس الثاني	٢١.
٣٨٥ - ٣٨٠	تيموثاؤس الأول	٢٢.
٤١٢ - ٣٨٥	ثاوفيلوس	٢٣.
٤٤٤ - ٤١٢	كيرلس الأول	٢٤.
٤٥٤ - ٤٤٤	ديسقورس الأول	٢٥.
٤٧٧ - ٤٥٧	تيموثاؤس الثاني إيليروس "القط"	٢٦.
٤٩٠ - ٤٧٧	بطرس الثالث منغوس	٢٧.
٤٩٦ - ٤٩٠	أثناسيوس الثاني	٢٨.
٥٠٥ - ٤٩٦	يوحنا الأول	٢٩.
٥١٦ - ٥٠٥	يوحنا الثاني	٣٠.
٥١٧ - ٥١٦	ديسقورس الثاني	٣١.
٥٣٥ - ٥١٧	تيموثاؤس الثالث	٣٢.
٥٦٦ - ٥٣٦	ثيودوسيوس الأول	٣٣.
٥٧٧ - ٥٧٦	بطرس الرابع	٣٤.
٦٠٧ - ٥٧٨	دميان (داميانوس)	٣٥.
٦١٩ - ٦٠٧	أنسطاسيوس	٣٦.
٦٢٦ - ٦١٩	أندرونيقوس	٣٧.
٦٦٥ - ٦٢٦	بنيامين	٣٨.

الملحق الثانى

انتخاب بطاركة الإسكندرية فى الكنيسة الأولى

اشتهرت الكنيسة فى الإسكندرية فى العصور القديمة بطريقتها المميزة فى انتخاب الأساقفة، وأكد عدد من المصادر القديمة والوسيلة حقيقة أن انتخاب وتكريس بطريرك الإسكندرية، على الأقل خلال أول قرنين ونصف، كان فى يد مجموعة من الكهنة^(١).

وتعطينا المصادر القديمة والوسيلة روايات متناقضة حول الوقت الذى ربما تكون قد غيرت فيه كنيسة الإسكندرية سياستها، وبدأت فى تطبيق الطريقة الحالية لتكريس البطريرك بواسطة مجمع الأساقفة، وربما تكون فترات ياروكلاس (٢٣١-٢٤٧) وديونسيوس (٢٤٧-٢٦٤) قد لعبت دوراً محورياً فى هذه العملية، ويذكر أحد آباء الكنيسة جيروم (٣٤٧-٤١٩م تقريباً) فى إحدى رسائله - أنه قد جرت العادة فى كنيسة الإسكندرية بأن تقوم مجموعة من الكهنة بانتخاب أسقف جديد من بين طبقتهم، واستمر هذا التقليد حتى وقت ياروكلاس وديونسيوس، ويؤكد أيضاً ساويرس الأنطاكي (حوالى ٤٦٥-٥٣٨م) الذى قضى معظم سنوات عمره الأخيرة لاهوتياً منفياً فى مصر - الدور الذى لعبه الكهنة مبكراً فى انتخاب البطريرك: "اعتيد فى الأيام الخالية أن يُعين الأسقف من المدينة المعروفة بإيمانها

(١) نُشرت عدة مقالات فى هذا الشأن فى أوائل القرن العشرين؛ انظر (حسب الترتيب الزمنى):

E. W. Brooks, "The Ordination of the Early Bishops of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 2 (1901), 612-613; Charles Gore, "On the Ordination of the Early Bishops of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 3 (1902), 278-282; W. Telfer, "Episcopal Succession in Egypt," *Journal of Ecclesiastical History* 3 (1952), 1-13; and Eric Waldram Kemp, "Bishops and Presbyters at Alexandria," *Journal of Ecclesiastical History* 6 (1955), 125-142.

الأرثوذكسى، مدينة الإسكندرية من قبل الكهنة، ولكن فى الأيام المتأخرة ووفقاً للقانون الذى ساد فى كل مكان بأن التعيين الرسمى لأسقفهم صار فى يد الأساقفة^(١)، ولكن لا يعطينا ساويرس أى إشارة إلى وقت تغيير هذه السياسة.

بعض المصادر الأخرى تقترح أن اختيار الكهنة لبطريك الإسكندرية قد استمر حتى أوائل القرن الرابع^(٢)، على أنه من المؤكد أن هذا التقليد قد توقف عند وقت انتخاب أثناسيوس الأول فى عام ٣٢٨م^(٣). وللأسف لا يمكننا طبيعة المصادر من الإجابة القاطعة على السؤال الخاص بمتى توقف تدخل الكهنة فى انتخاب البطريرك السكندرى؟

(1) Severus of Antioch, *Letter from Alexandria to a Monophysite Congregation in Emesa*; ed. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* (London: Text and Translation Society Publications, 1902), 1.237–238 (Syriac text); 11.213 (English translation); trans. C. Gore, "On the Ordination of the Early Bishops of Alexandria," 612.

(٢) وفقاً لمؤرخ العصور الوسطى أوطيخا (سعيد بن بطريق) كان انتخاب البطريرك فى أيدي مجمع من اثني عشر كاهناً حتى زمن البابا الكسندروس الأول، الذى تولى منذ ٣١٢ وحتى ٣٢٦م.

(Annales; PG 111.982; excerpt translated by E. W. Kemp, "Bishops and Presbyters at Alexandria," 137–138).

ويقدم الكاتب إمبروسيوس أواخر القرن الرابع دليلاً على أن الكهنة المصريين استمروا فى لعب دور فى الموافقة على المرشحين لمنصب الأسقف إذا لم يكن هناك أساقفة حاضرون، والمُح إلى تعديل حديث فيما يتعلق بهذا التقليد:

Ambrosiaster, *Commentary on Ephesians* 4.11–12; ed. A. Souter, *A Study of Ambrosiaster* (Texts and Studies 7.4; Cambridge: Cambridge University Press, 1905; repr. Nendeln: Kraus Reprint, 1967), 175–176.

(3) Athanasius, *Second Apology* 6; ed. H.G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, vol. 2.1, 91–93.

حيث يدافع أثناسيوس عن اتهامه بأنه قد رُسم سرّاً بواسطة ستة أو سبعة أساقفة من مناصريه، ويؤكد كل من اتهام أريوس ودفاع أثناسيوس بوضوح أن انتخاب البطريرك يستلزم مشاركة الأساقفة، والقضية كانت حول ما إذا كان انتخاب أثناسيوس تم خفية أم لا، وفى مكان آخر ينبو أثناسيوس من اتهام مناوئيه الأريوسيين بأنه كان قد رسم بواسطة أسقفين اثنين فقط.

(Philostorgius, HE 2.11; ed. J. Bidez (with revisions by F. Winkelmann), GCS (Berlin: Akademie-Verlag, 1981), 22–24).

ومرة ثانية يتعلق الأمر بعدد الأساقفة وليس مشاركتهم.

ومن السهل أن نفهم سبب هذا التقليد المبكر للانتخاب، فخلال القرنين الأولين للكنيسة في مصر لم يكن هناك ببساطة أى أساقفة آخرين متاحين للقيام بهذه المهمة^(١)، والحقيقة أن البابا ديمتريوس ربما كان أول من رسم أساقفة آخرين؛ ليخدموا الأسقفيات المصرية خارج الإسكندرية، ويدعى مؤرخ العصور الوسطى أوطيخا (سعيد بن بطريق) أنه لم يكن هناك أى أساقفة آخرين في مصر، قبل عصر ديمتريوس في نهاية القرن الثاني، ووفقاً لأوطيخا حاول ديمتريوس تدارك هذا الوضع برسامته ثلاثة أساقفة جدد؛ ويقال: إن خلفيته ياروكلاس قد رسم عشرين أسقفًا آخرين.

وينظر غالباً إلى أوطيخا بأنه مؤرخ لا يُعتمد عليه ("متحبط وغير كفء" حسب تعبير أحد الكتاب)^(٢)؛ على أنه في هذه النقطة بالذات قد لاقى بعض التأييد من باحثين محدثين^(٣)، إذا كان ديمتريوس حقيقة أول من رسم أساقفة مصريين، سيفقد ذلك على الأقل تفسيراً لما أقدمت عليه الكنيسة في السابق من تفويض لجنة من الكهنة لانتخاب البطريرك، إضافة إلى ذلك، فإن وجود طبقة جديدة من الأساقفة الذين سيموا بواسطة ديمتريوس وياروكلاس تعطي مؤشراً لامتلاك الكنيسة، بداية من أوائل القرن الثالث، فرصة إصلاح تقليد انتخاب البطاركة، على كل حال، عندما حدث التغيير الفعلي لهذه السياسة، ظل انتخاب البطريرك الجديد بواسطة مجمع الأساقفة ممارسة قانونية حتى وقتنا هذا^(٤).

(١) يدعى كتاب تاريخ البطاركة بأنه كان هناك أساقفة آخرون في مصر في وقت مبكر جداً أثناء بطريركية إبيليوس، البطريرك الثالث.

(ed. Evetts, PO 1.2, 149-150)، ولكن واضح أن هذه الرواية قد عفى عليها الزمن.

(C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 91).

(2) Eutychius (Sa'id Ibn Batriq), *Annales* (PG 111.982; trans. E. W. Kemp, "Bishops and Presbyters at Alexandria," 137-138).

(3) E. W. Kemp, "Bishops and Presbyters at Alexandria," 138; C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 91-92.

(٤) حول تاريخ انتخاب البابوات المصريين، انظر أيضاً:

MounirShoucri, "Patriarchal Election," *Coptic Encyclopedia* 6.1911-1912; and Saad Michael Saad and Nardine Miranda Saad, "Electing Coptic Patriarchs: A Diversity of Traditions," *Bulletin of Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society* 6 (2001), 20-32.

المحلق الثالث

بطيركية الإسكندرية غير الخلقيدونية (٤٧٧ - ٥٧٧م)

لوقا لأخوتية أخرى في مصر	حصانات شفقة غير خلقيدونية في مصر	نقود بطيركية أنطاكية غير الخلقيدونية	بطيركية الإسكندرية غير الخلقيدونية (٤٧٧ - ٥٧٧)	الموسسة الخلقيدونية في مصر (أعيد تأسيسها تحت حكم الإمبراطور يوستينيانوس في عام ٥٢٨م)
المنشوق، المعروف باسم عديس الرأس (هو إلى ٤٨٧ - أوائل القرن السابع)	لاجنون غير خلقيدونيين من أنطاكية وأسيا الصغرى بولينافوس الهيلينكارينسي (٢-٥١٨) نقى إلى مصر بوليانثين خلقيدونى (٥٢٥) قياو سبيت البينجوس (٥١٥ - ٢)	حنايوس الأنطاكي نقى إلى مصر (٥١٨ - ٥٢٨)	بطرس الثالث (٤٧٧ - ٤٩٠) أثناسيوس الثاني (٤٩٠ - ٤٩٦) يوحنا الأول (٤٩٦ - ٥٠٥) يوحنا الثاني (٥٠٥ - ٥١٦) ديسقورس الثاني (٥١٦ - ٥١٧) تيموثاوس الثالث (٥١٧ - ٥٢٥)	زوثولوس (٥٤١ - ٥٤٦) يوحنا (٥٧٠ - ٥٨١) بطريوك الإسكندرية الخلقيدوني ومائس بطرس الرابع
ثيو مستيوس والعتيين (هو إلى ٥٢٧ - أوائل القرن السابع)	نوروثيوس (٥١٥ - بعد ٥٨٠) بطريوك فيثانوس، غير خلقيدوني ومائس لبطرس الرابع وبولس الأنطاكي	بولس الأنطاكي (٥١٤ - ٥٧٧) ثيودور (٥٧٥ - بعد ٥٨٧) بطريوك غير خلقيدوني آخره بولس الأنطاكي ومائس لبطرس الرابع	ثيودورس الأول (٥٢٦ - ٥٦٦) ١٠ سنوات خلف الكرسي بطرس الرابع (٥٧٧ - ٥٧٧)	
يوحنا فيثانوس وجماعة المائس (هو إلى ٥١٧ - أوائل القرن السابع)				

دليل الخريطة

الخطوط الرأسية: خطوط الخلافة البطريركية.
الخطوط المائلة: خطوط التحالفات والرعاية الكنسية.
الكلمات بالخط العريض: غير الخلقيدونيين الفارين من أنطاكية وآسيا الصغرى، ونفوا إلى مصر في ٥١٨م.
الكلمات بالخط المائل: المتنازعون على بطريركية الإسكندرية ، ٥٧٥ - ٥٨٠.

كانت المائة العام الممتدة من ٤٧٧ إلى ٥٧٧م فترة شقاوات اجتماعية ولاهوتية، وكان النزاع على أشده حول سلطة بطاركة الإسكندرية غير الخلقيدونيين لأجيال متعاقبة، ولم يكن هذا النزاع مع منافسيهم الخلقيدونيين فقط، ولكن مع تشكيلة مذهلة من الأحزاب غير الخلقيدونية داخل الكنيسة المصرية- منشقين اعتقدوا بأنهم مخلصون لفكر كيرلس (٤١٢-٤٤٤م) اللاهوتي، ولتراث المقاومة التي مثلها ديسقورس (٤٤٤-٤٦٥م)، وأسهم عاملان آخران في تعقيد السياسات الكنسية لمصر خلال تلك الفترة، وهما بالتحديد: التغير في طرق الرعاية الإمبراطورية، وسلسلة من الانشقاقات وإعادة المصالحة مع قادة كنيسة أنطاكية غير الخلقيدونيين.

هذا الخريطة صُممت لتصور بشكل مرئي الشبكات المعقدة للتنازع والتحالف خلال هذه الفترة من تاريخ الكنيسة المصرية.

المصادر والمراجع

أولاً: مصادر اللوحات قائمة الأشكال ومصادرها

١- قطعة من العاج تصور القديس مرقس مع خمسة وثلاثين من خلفائه بطاركة الإسكندرية، أوائل القرن السابع الميلادي، متحف اللوفر بباريس. أثر رقم OA3317. تصوير: G. Berizzi. تم نسخ الصورة بإذن من رابطة المتاحف الوطنية/ الموارد الفنية، نيو يورك.

Bibliography: W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühenMittelalters*, 3. Auflage (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1976), 96–97, no. 144; K. Weitzmann, *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1979), 544–546, no. 489; C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997), 200–201, figs. 21a–b, and 247

٢- خمس قطع من العاج تصور مشاهد من حياة القديس مرقس، القرن الثامن الميلادي، متحف Sforzesco Castello، ميلانو، إيطاليا. تم نسخ الصورة بإذن من الجمعية الأهلية للفنون التطبيقية، Sforzesco Castello، ميلانو.

أ- مرقس يعظ بالإسكندرية.

ب- مرقس يشفى إنيانوس.

ج- مرقس يعمد إنيانوس (وآخرين).

د- مرقس يضع يده على إنيانوس (رسامة إنيانوس كخليفة له).

هـ- مشهد غير مكتمل لمرقس يسير حاملاً كتاباً.

Bibliography: K. Weitzmann, "The Ivories of the So-called Grado Chair," *Dumbarton Oaks Papers* 26 (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1972), nos. 7–11. See also W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*, 139–140, nos. 237–241.

٣- رسم جدارى للقديس أنطونيوس السكندري، القرن الثالث عشر الميلادى، دير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر، مصر. تصوير Patrick Godeau، ٢٠٠٢م، مشروع تطوير الآثار القديمة بمركز الأبحاث الأمريكى بالقاهرة.

Bibliography: E. S. Bolman, ed., *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea* (New Haven: Yale University and the American Research Center in Egypt, 2002), 94, fig. 6.8.

٤- رسم جدارى للقديس أنطونيوس السكندري، القرن العاشر الميلادى، أم البريجات، الفيوم، مصر. تم نسخ الصورة بإذن من جمعية الكشف (الأثرية) المصرية.

Bibliography: C. C. Walters, "Christian Paintings from Tebtunis," *Journal of Egyptian Archaeology* 75 (1989), pl. XVII.

٥- رسوم بإحدى المخطوطات تصور ثاوفيلوس السكندري، (بردية من أوائل القرن الخامس الميلادى) - مجموعة W. Goleniscev، بيترسبرج، روسيا (لوحات ثلاثية الألوان بواسطة Max Jaffe، فينا). نسخت الصورة من: Bauer and Strzygowski, pl. VI (recto and verso).
أ- ثاوفيلوس ممسكاً بالكتاب المقدس، واقفاً أسفل رفات سلفه تيموثاؤس (اللوحة رقم ٦، وجه).

ب- ثاوفيلوس ممسكاً بالكتاب المقدس واقفاً عند قاعدة تمثال مكسورة للإله المصرى سيرابيس (اللوحة رقم ٦، ظهر).

Bibliography: A. Bauer and J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik: Text und Miniature eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniscev* (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd 51, Abh. 2; Wien: Alfred Hölder, 1905), pl. VI (recto and verso); C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997), 180, fig. 17.

٦- رسم جداري لديسقورس السكندري (وهو مرتد قلنصوة رهبانية)، القرن الثالث عشر الميلادي، دير السريان بوادي النطرون، مصر،

نسخة الصورة بإذن من Karl Innemee

Bibliography: K. Innemée, "The Iconographical Program of Paintings in the Church of al-`Adra in Deir al-Sourian: Some Preliminary Observations," in M. Krause and S. Schaten, eds., *THEMELIA: Spätantike und koptologische Studien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1998), 153, fig. 6.

٧- رسم جداري لديسقورس السكندري (على اليمين، وعلى اليسار البطريرك غير الخلقيدوني، ساويرس الأنطاكي)، القرن الثالث عشر الميلادي، دير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر، مصر. تصوير Patrick Godeau ، ٢٠٠٢م، مشروع تطوير الآثار القديمة بمركز الأبحاث الأمريكي بالقاهرة .

Bibliography: E. S. Bolman, ed., *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of the St. Antony at the Red Sea* (New Haven: Yale University Press, 2002), 112, fig. 7.14.

٨- رسم جدارى للبابا دميان (؟)، القرن الثامن الميلادى، كنيسة القديسة مريم، دير السريان بوادى النطرون، مصر. نسخت الصورة بإذن من

Innemee Karel

Bibliography: K. C. Innemée and L. Van Rompay, "Deir al-Surian (Egypt): New Discoveries of 2001–2002," *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5.2 (July 2002), 1.3, fig. 3 (on the web at <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2InnemeeVanRompay.html>).

٩- نقش قبطى لرسالة مجمعية للبابا دميان (٥٧٨م). أواخر القرن السادس أو أوائل القرن السابع الميلادى. دير أبيفانوس (أبو فانا) بالأقصر.

Crum and Evelyn White, Tafel XV نسخت الصورة من

Bibliography: W. E. Crum and H. G. Evelyn White, eds., *The Monastery of Epiphanius at Thebes, Part 2* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1926), 148–152, 331–337 (Inscription A), Tafel XV

١٠- رسم جدارى للبابا بطرس الأول السكندرى (على اليمين، ومعه القديس أندراوس الرسول على اليسار)؛ حيث تتماثل صورة بطرس رئيس الأساقفة، مع صورة القديس بطرس الرسول؛ (١٠٢٥-١٠٣٠م) دير الملاك غبريال بالفيوم، نسخ الرسم بإذن من

Godlewski Wlodzimierz

Bibliography: W. Godlewski, "Naqlun 1993–1996," in *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologen kongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996, Band 1: Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben*, edited by S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, and S. Schaten (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1; Wiesbaden: Reichert, 1999), 157–162; W. Godlewski, "Les peintures de l'église de l'archange Gabriel à Naqlun," *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 39 (2000), 89–101, esp. 92–93 and fig. 2

Works Cited

Primary Sources and Collections

- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 1.1.1–8. Concilium Universale Ephesenum. Acta Graeca. Indices. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1927–1930.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 1.2. Concilium Universale Ephesenum. Collectio Veronensis. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1925–1926.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 1.3–4. Concilium Universale Ephesenum. Collectionis Casinensis. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1927–1930.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 1.5. Concilium Universale Ephesenum. Collectio Palatina, et al. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1927–1930.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 2.1.1–3. Concilium Universale Chalcedonense. Epistularum Collectiones. Epistularum Collectio B. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1933–1935.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 2.2. Concilium Universale Chalcedonense. Versiones Particulares, Pars Prior. Collectio Novariensis de Re Eutyichis. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1932.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 2.3.1–3. Concilium Universale Chalcedonense. Epistularum ante Gesta Collectio. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1935–1937.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 2.4. Concilium Universale Chalcedonense. Leonis Papae I Epistularum

- Collectiones. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1932.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 2.5. Concilium Universale Chalcedonense. Collectio Sangermanensis. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 2.6. Concilium Universale Chalcedonense. Prosopographia et Topographia. Indices. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1938.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO). Volume 3. Collectio Sabbaitica. Contra Acephalos et Origeniastas Destinata. Insunt Acta Synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae A. 536. Edited by Eduard Schwartz. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1940.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Second Series (= ACO²). Volume 1. Concilium Lateranense a. 649 celebratum. Edited by R. Riedinger. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Second Series (= ACO²). Volume 2. Parts 1–3. Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Edited by R. Riedinger. Berlin: Walter de Gruyter, 1990–1995.
- Acts of Mark* (Coptic). Edited by P. Hubai, in “The Legend of St. Mark: Coptic Fragments.” In *Studia Aegyptica XII*, 165–234. Studia in Honorem L. Földi; Budapest: Chaire d’Égyptologie, l’Université Eötvös Loránd de Budapest, 1989.
- Acts of Mark* (Greek). PG 115:164–169. *Acta Sanctorum*. Revised edition. Volume 12 (April 3), XXXVIII–XL. Paris: Palmé, 1863–1940. Translated by A.D. Callahan, in “The Acts of Saint Mark: An Introduction and Translation,” *Coptic Church Review* 14 (1993), 3–10.
- Alexander of Alexandria, *Deposition of Arius and his Followers*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 6 (no. 4a).
- Alexander of Alexandria, *Encomium on Saint Peter*. Edited by H. Hyvernât, in *Les actes des martyrs de l’Égypte*, 247–262. Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1977. Translated by T. Vivian, in *St. Peter of Alexandria: Bishop and Martyr*, 78–84. Philadelphia: Fortress, 1988.
- Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Thessalonica*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 19–29 (no. 14). Translated by W. Rusch, in *The Trinitarian Controversy*, 33–44.
- Alexander of Alexandria, *Letter to Bishops*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 29–31 (no. 15).

- Alexander of Alexandria, *Letter to Sylvester of Rome* (fragment). Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 31 (no. 16).
- Ambrosiaster, *Commentary on Ephesians*. Edited by A. Souter, in *A Study of Ambrosiaster*. Texts and Studies 7.4. Cambridge: Cambridge University Press, 1935. Repr. Nendeln: Kraus Reprint, 1967.
- Anastasius Bibliothecarius, *Acta Sincera Sancti Petri*. PG 18.451–466. ANF 6.261–268.
- Anastasius of Sinai, *Viae dux* (= *Hodegos*). Edited by K.-H. Uthemann. Corpus Christianorum Series Graeca 8. Turnout: Brepols, 1981. Also PG 89.35–310.
- Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Edited by R.H. Charles. 2 volumes. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Apophthegmata Patrum* (Greek alphabetical version). PG 65.72–440. Translated by Benedicta Ward, in *The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetic Collection*. New York: Macmillan, 1975.
- Arius, *Letter to Alexander of Alexandria*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 12–13 (no. 6). Translated by W. Rusch, in *The Trinitarian Controversy*, 31–32.
- Arius, *Letter to Eusebius of Nicomedia*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*, Volume 3, 1–3 (no. 1). Translated by W. Rusch, in *The Trinitarian Controversy*, 29–30.
- Asterius, *Fragments*. Edited by G. Bardy, in *Recherches sur Lucien d'Antioche et son École*, 339–354. Paris: Beauchesne, 1936.
- Athanasius of Alexandria, *Against the Arians*. PG 26.12–468.
- Athanasius of Alexandria, *De synodis*. Edited by H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 2.1, 231–278.
- Athanasius of Alexandria, *Festal Letters*. Edited by F. Larsow, in *Die Fest-Briefe des heiligen Athanasius, Bischofs von Alexandrien. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert*. Leipzig: F.C.W. Vogel, 1852.
- Athanasius of Alexandria, *Festal Letters*. Edited by L. Th. Lefort, in *Lettres festales et pastorales en copte*. 2 volumes. CSCO 150–151. Louvain: L. Durbecq, 1955. Translated by A. Robertson, in NPNF, Second series, Volume 4, 500–553.
- Athanasius of Alexandria, *First Letter to Virgins*. Edited by L. Th. Lefort, in *S. Athanase: Lettres festales et pastorales en copte*, 73–99. Louvain: L. Durbecq, 1955. Translated by D. Brakke, in *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 274–291.

- Athanasius of Alexandria, *History of the Arians*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius Werke*, volume 2.1, 183–230. Berlin: De Gruyter, 1940.
- Athanasius of Alexandria, *Letter to Amun*. PG 26.1169–1176 (Greek text). NPNF, series 2, vol. 4, 556–557 (English translation).
- Athanasius of Alexandria, *Letter to Dracontius*. PG 25.523–534. NPNF, series 2, vol. 4, 557–560 (English translation).
- Athanasius of Alexandria, *Life of Antony*. Edited by G.J.M. Bartelink, in SC 400. Paris: Cerf, 1994. Also PG 26.835–976. Translated by R.C. Gregg, in *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*. New York: Paulist Press, 1980.
- Athanasius of Alexandria, *On Virginity*. Armenian text edited and translated by R. Casey, in “Der dem Athanasius zugeschriebene Traktat PERI PARTHENIAS,” *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* 33 (1935), 1026–1045. Syriac text edited by J. Lebon, in “Athanasiana Syriaca I: Un LOGOS PERI PARTHENIAS attribué à saint Athanase d’Alexandrie.” *Muséon* 40 (1927), 205–248; translated by D. Brakke, in *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 303–309.
- Athanasius of Alexandria, *Second Apology*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius Werke*, Volume 2.1, 87–168. Berlin: De Gruyter, 1940. Also PG 25.247–410.
- Athanasius of Alexandria, *Second Letter to Monks*. PG 26.1185–1188. Translated by A. Robertson, in NPNF, second series, vol. 4, 564 (Letter LIII).
- Athanasius of Alexandria, *Werke*. Edited by H.-G. Opitz. 3 volumes. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1934–1940.
- Augustine of Hippo, *Confessions*. Edited by M. Skutella, H. Jürgens, and W. Schaub, in *S. Aureli Augustini Confessionum libri XIII*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1969. Translated by R.S. Pine-Coffin. London and New York: Penguin, 1961.
- al-Baladhuri, *Kitab futuh al-buldan (The Origins of the Islamic State)*. 2 volumes. Translated by P. Hitti. New York: AMS Press, 1968.
- Barhebraeus, *Chronicle*. Edited by J.-B. Abbeloos and Th. J. Lamy. 3 volumes. Paris: Maisonneuve, 1872–1877.
- 2 *Baruch*. Edited and translated by R.H. Charles, in *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Volume 2, 470–526. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Benjamin of Alexandria, *Sixteenth Festal Letter*. Edited and translated by C.D.G. Müller, in *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und*

- weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien*, 302–351. Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1968.
- Besa, *Life of Shenoute*. Edited by J. Leipoldt and W.E. Crum, in *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, CSCO 41. Scriptores Coptici, Series Secunda, Tomus II. Paris: Typographeo reipublicae, 1926. Translated by David N. Bell. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1983.
- Canons of the First Council of Constantinople* (A.D. 381). Translated by H. Percival, in NPNF, Second series, Volume 14, 172–186.
- Chronicle of 846*. Edited by E.W. Brooks and J.-B. Chabot. CSCO 3, 157–242 (Syriac text). CSCO 4, 121–182 (Latin translation). Scriptores Syri 3, 4. Paris: Typographeo reipublicae, 1903.
- Chronicle of 1234*. Edited by J.-B. Chabot. 2 volumes. CSCO 81–82, Scriptores Syri 36–37. Paris: Typographeo reipublicae, 1916–1920. Repr. Louvain: L. Durbecq, 1953.
- Clement of Alexandria, *Stromata*. Edited by O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu, in *Clemens Alexandrinus*, Volumes 2 and 3. Fourth edition. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 1985. Translated by W. Wilson, in ANF 2.299–567.
- Codex Vaticanus gr. 1431: Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*. Edited by E. Schwartz. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-philologisch und historische Klasse, Vol. 32. Abhandlung 6. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1927.
- Codex Veronensis LX*. Edited by C.H. Turner, in *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*. 2 volumes. Oxford: Clarendon Press, 1899–1939.
- Consecration of the Sanctuary of Benjamin*. Edited by R.G. Coquin. Bibliothèque d'études coptes 13. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1975.
- Constantine, *Letter to Alexander and Arius*, preserved in Eusebius, *Life of Constantine* 2.64. Edited by H.-G. Opitz, *Athanasius: Werke*, Volume 3, 32–35 (no. 17).
- Constantine, *Letter to Arius and his Companions*. Edited by H.-G. Opitz, in *Athanasius: Werke*. Volume 3, 69–75 (no. 34).
- Cyprian of Carthage, *On the Lapsed*. Edited by W. Hartel, in CSEL 3, 1 (1868), 235–264. Translated by M. Bévenot, in *Ancient Christian Writers* 25. Westminster, MD: Newman Press, 1957.
- Cyril of Alexandria, *Against Julian*. Edited by P. Burguière and P. Evieux, *Contre Julien*, volume 1. SC 322 (books 1–2). Paris: Cerf,

1985. PG 76.613–1064 (books 3–10). Excerpts of this work have been translated into English by N. Russell, in *Cyril of Alexandria*, 190–203.
- Cyril of Alexandria, *Against Nestorius*. Edited by E. Schwartz, in ACO 1.1.6, 13–106. Excerpts translated by N. Russell, in *Cyril of Alexandria*, 130–174.
- Cyril of Alexandria, *Answers to Tiberias*. Syriac text edited by R.Y. Ebied and L.R. Wickham, in “The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberias the Deacon,” *Le Muséon* 83 (1970), 433–482.
- Cyril of Alexandria, *Homiliae Diversae*. PG 77.981–1116.
- Cyril of Alexandria, *Letter to Acacius of Beroea* (Ep. 33). Edited by E. Schwartz, in ACO 1.1.7, 147–156. Translated by J.A. McGuckin, in *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*, 336–342. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Cyril of Alexandria, *Letters 1–50*. Translated by J. McEnerney, in *The Fathers of the Church*, Vol. 76. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1987.
- Cyril of Alexandria, *Letters 51–100*. Translated by J. McEnerney, in *The Fathers of the Church*, Vol. 77. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1987.
- Cyril of Alexandria, *Paschal Letters*. Edited by W.H. Burns, in *Lettres Festales*, 3 volumes. SC 372, 392, 434. Paris: Cerf, 1991–1998. PG 77.401–982.
- Cyril of Alexandria, *Select Letters*. Translated by L. Wickham. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Damascius, *Life of Isidore*. Edited by C. Zintzen, in *Vitae Isidori Reliquiae*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1967.
- Dionysius of Alexandria, *Letters*. Edited by W.A. Biernert, in *Dionysius von Alexandrien, Das erhaltene Werk*. Bibliothek der griechischen Literature, Bd. 2. Stuttgart: Hiersemann, 1972. Translated by C.L. Feltoe, in *Letters and Treatises*. Translations of Christian Literature, series 1: Greek Texts. New York: Macmillan Co., 1918.
- Documents Illustrating Papal Authority, A.D. 96–454*. Edited by E. Giles. London: SPCK, 1952.
- Elias of Nisibis, *Opus Chronologicum*. Edited by E.W. Brooks and J.-B. Chabot, in CSCO 62–63. Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1954–1962.
- Epiphanius, *Pamaron*. Edited by K. Holl. 3 volumes. GCS 25, 31, and 37. Leipzig and Berlin: Hinrichs, 1915–1933. Second edition by K.

- Holl and J. Dummer. Berlin: Akademie-Verlag, 1980-1985. Also PG 41-42. Translated by F. Williams. 2 volumes. Nag Hammadi Studies 35-36. Leiden and New York: E.J. Brill, 1987-1994. Excerpts translated by P. Amidon, S.J., in *The 'Panarion' of St. Epiphanius of Salamis: Selected Passages*. New York and Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Eunapius, *The Lives of the Sophists*. Edited by J. Giangrande, in *Eunapii vitae sophistarum*, 1-101. Rome: Polygraphica, 1956. Translated by W.C. Wright, in *Philostratus and Eunapius: The Lives of the Sophists*. London, W. Heinemann; New York, G.P. Putnam's Sons, 1922.
- Eusebius of Caesarea, *Chronicle* (preserved in Jerome's Latin translation). Edited by R. Helm. Third edition. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 1984.
- Eusebius of Caesarea, *HE*. Edited by E. Schwartz and T. Mommsen. 3 volumes. GCS 9.1-3. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1903-1909. Second edition, by F. Winkelmann. Berlin: Akademie Verlag, 1999. Translated by G.A. Williamson. New York: Penguin, 1965.
- Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*. Edited by F. Winkelmann, in *Eusebius Werke, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin*. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.
- Eusebius of Caesarea, *Martyrs of Palestine*. Edited by G. Bardy, in *Histoire ecclésiastique*. Volume 3. SC 55, 121-174. Paris: Cerf, 1958; repr. 1967.
- Eusebius of Caesarea, *Oration in Praise of the Emperor Constantine*. Edited by I.A. Heikel, in *Eusebius Werke*, Volume 1. GCS 7, 195-259. Leipzig: Hinrichs, 1902.
- Eutychius (Saïd ibn Batrîq), *Annales*. Edited by L. Cheikho. CSCO 50-51. Beirut: Typographie Catholico, 1906-1909. Also PG 111.907-1156.
- Evagrius Ponticus, *Letter to Melania*. Edited by W. Frankenburg, in *Opera. Evagrius Ponticus*. Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, n. f. 13.2. Berlin: Weidmann, 1912. Translated by M. Parmentier, "Evagrius of Pontus' 'Letter to Melania,'" *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 46 (1985), 2-38.
- Evagrius Scholasticus, *HE*. Edited by J. Bidez and L. Parmentier. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1964. Translated by M. Whitby, in *Translated Texts for Historians*, Volume 33. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

- George the Monk ("Hamartolos"), *Chronicon*. PG 110.41–1285.
- Gregory of Nazianzus, *Poems on Himself (De seipso)*. PG 37.969–1452.
- Gregory of Nazianzus, *Orations*. PG 35.395–1252 and PG 36.9–664.
- History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Edited by B. Evetts, in PO 1.2, 1.4, 5.1, 10.5. Paris: Firmin-Didot, 1904–1914. Edited by Y. 'Abd al-Masih, O.H.E. Burmeister, A.S. Atiya, and A. Khater. Cairo: Société d'archéologie copte, 1943–1974.
- Homily on the Child Saints of Babylon*. Edited and translated by H. de Vis, in *Homélies coptes de la Vaticane*. 2 volumes. Coptica 5. Hauniae: Gyldendal, 1922–29. Repr. in *Cahiers de la bibliothèque copte* 5–6. Louvain and Paris: Peeters, 1990.
- Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr wa-akhbārūhā (The History of the Conquest of Egypt)*. Edited by C.C. Torrey. New Haven: Yale University Press, 1922.
- Irenaeus, *Against Heresies*, Book 3. Edited by J. Sagnard. SC. Paris: Cerf, 1974. Translated in ANF 1.315–567.
- Isidore of Pelusium, *Epistles*. PG 78.177–1646.
- Jerome, *Letters*. Edited by I. Hilberg, in CSEL 54–56. Second edition. Vindobonae: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.
- Jerome, *Life of Paul the Hermit*. PL 23.17–28.
- Jerome, *Lives of Illustrious Men*. Edited by E.C. Richardson, 1–56. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896. Translated by T. Halton, in *Fathers of the Church*, Volume 100. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1999.
- John Cassian, *Conferences*. Edited by M. Petschenig, in CSEL 13. Vindobonae: C. Geroldi filium, 1886. Translated by C. Luibheid. New York: Paulist Press, 1985.
- John Chrysostom, *Homilies on Matthew*. PG 57. Translated by S.G. Prevost (revised by M.B. Riddle), in NPNF 10 (1889).
- John of Ephesus, *HE*, Part Three. Edited and translated by E.W. Brooks, in CSCO 105–106. Paris: Typographeo reipublicae, 1935–1936.
- John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*. Edited by E.W. Brooks, in PO 17–19. Paris: Firmin-Didot, 1923–1925.
- John of Nikiu, *Chronicle*. Translated by R.H. Charles, in *The Chronicle of John (c. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu*. Text and Translation Society 3. London and Oxford: William & Norgate, 1916.

- John Philoponos, *Tritheist Fragments*. Edited by A. Van Roey, in "Les fragments trithéites de Jean Philopon," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11 (1980), 135-163.
- Josephus, *Antiquities*. Edited and translated by H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library. 5 volumes. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1930-1969.
- Julian of Halicarnassus, *Fragments*. Edited and translated by R. Draguet, in *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain: Imprimerie P. Smeesters, 1924.
- Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors*. Edited by S. Brandt and G. Laubmann, in CSEL 27.2. Venice: F. Tempsky, 1897. Translated by M.F. McDonald, O.P., in *The Fathers of the Church* 54. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1965.
- Leo of Rome, *Epistles*. Edited by E. Schwartz, in ACO 2.4. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1932.
- Leo of Rome, *Tome* (= *Ep.* 28, to Flavian of Constantinople). Edited by E. Schwartz, in ACO 2.2, 24-33. Translated by R.A. Norris, in *The Christological Controversy*, 145-155. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Libanius, *Pro Templis*. Edited by R. Van Loy, in "Le 'Pro Templis' de Libanius," *Byzantion* 9 (1933), 7-39, 388-404.
- Liberatus, *Breviarium*. Edited by E. Schwartz, in ACO 2.5, 98-141. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.
- Life and Martyrdom of the Holy and Glorious "Holy Martyr" of Christ, Peter Archbishop of Alexandria*. Edited by P. Devos, in "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire," *Analecta Bollandiana* 83 (1965), 157-187. Translated by T. Vivian, in *St. Peter of Alexandria*, 70-78.
- Life of John the Almsgiver*. Translated by E. Dawes and N.H. Baynes, in *Three Byzantine Saints*, 199-262. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1977.
- Life of Pachomius* (Bohairic). Edited by L. Th. Lefort, in *S. Pachomii vita bohairice scripta*. CSCO 89, *Scriptores Coptici* 7. Paris: E. typographeo reipublicae, 1925. Repr. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965.
- Life of Pachomius* (First Greek Life). Edited by F. Halkin, in *Sancti Pachomii Vitae Graecae*. *Subsidia Hagiographica* 19. Brussels: Société des Bollandistes, 1932.

- Life of Samuel of Kalamun* (Coptic). Edited and translated by A. Alcock, in *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter*. Warminster, England: Aris & Phillips, Ltd., 1983.
- Life of Samuel of Kalamun* (Ethiopic). Edited by F.M.F. Pereira, in *Vida do Abba Samuel do mosteiro do Kalamon*. Lisbon: Imprensa Nacional, 1894.
- Life of Shenoute* (Arabic text). Edited by E. Amélineau, in *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, Volume 1. Paris: Ernest Leroux, 1888.
- Life of St. Omophrius*. Translated by T. Vivian, in *Journeying into God: Seven Monastic Lives*, 172–187. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Life of Theodore*. Edited by E. Amélineau, in *Histoire de St. Pakhôme et de ses communautés: Documents coptes et arabes inédits*, 215–334. Annales du Musée Guimet, Volume 17. Paris: Ernest Leroux, 1889.
- London Papyrus* 1914. Edited by H.I. Bell, in *Jews and Christians in Egypt*, 58–61 (Greek text), 61–63 (English translation). Oxford: Clarendon Press, 1924.
- al-Maqrizi, *El-Mawā'iz wa'l-i'tibār fi dhikr el-khitat wa'l-âthâr* (*Topographical Description of Egypt*). Edited by G. Wiet, in *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française*. Volume 30. Paris: Institut français d'archéologie orientale, 1911.
- Martyrdom of St. Coluthus*. Edited and translated by E.A.E. Raymond and J.W.B. Barns, in *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Mena of Nikiou, *The Life of Isaac of Alexandria*. Translated by D.N. Bell. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988.
- Michael the Syrian, *Chronicle*. Edited by J.-B. Chabot. 4 volumes. Paris, 1899–1910. Repr. Brussels: Culture et Civilisation, 1963.
- Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian borderland, Aphrodisias*. Edited by W.M. Calder and J.M.R. Cormack, in *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Volume 8. Manchester: Manchester University Press, 1962.
- Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*. Translated by G.R. Driver and L. Hodgson. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Origen of Alexandria, *Against Celsus*. Edited by M. Borret. 4 volumes. SC 132, 136, 147, 150. Paris: Cerf, 1967–1969.
- Origen of Alexandria, *Commentary on John*. 3 volumes. Edited by C. Blanc, in SC 120, 157, 222. Paris: Cerf, 1966, 1970, 1975. Excerpts translated by J. Trigg, in *Origen*, 103–178. London: Routledge, 1998.

- Origen of Alexandria. *Exhortation to Martyrdom*. Edited by P. Koetschau, in *Origenes Werke*, volume 1. GCS 2, 3–47. Leipzig: Hinrichs, 1899. Translated by R. Greer, 41–79. *The Classics of Western Spirituality*. New York: Paulist Press, 1979.
- Origen of Alexandria. *Homily on Leviticus*. Edited by W.A. Baehrens, in *Origenes Werke*, volume 6. GCS 29, 332–334, 395, 402–407, 409–416. Leipzig: Teubner, 1920.
- Origen of Alexandria. *On First Principles*. Edited by H. Görgemanns and H. Karpp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. Translated by G.W. Butterworth. Gloucester, MA: Peter Smith, 1973.
- Oxyrhynchus Papyri*. Volumes 51 and 58. Edited by J.R. Rea. London: Egypt Exploration Society, 1984, 1991.
- Palladius, *Dialogue on the Life of Chrysostom*. Edited by P.R. Coleman-Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1928. Translated by H. Moore. *Translations of Christian Literature. Series I. Greek Texts*. London and New York: Macmillan, 1921.
- Palladius, *Lausiac History*. Edited by G.J.M. Bartelink. Verona: Fondazione Lorenzo Valla, 1974. Translated by R. Meyer, in *Ancient Christian Writers, Volume 34*. Westminster, MD: The Newman Press; London: Longmans, Green and Co., 1965.
- Passions des Saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia. Publiée d'après les manuscrits grecs de Paris et de Rome*. Edited by J. Viteau. Paris: E. Bouillon, 1897.
- Paulinus of Nola. *Carmina*. Edited by W. Hartel, in CSEL 30. Vienna: F. Tempsky, 1894. Second edition supplemented by M. Kamptner. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.
- Peter I of Alexandria. *Canonical Letter*. PG 18.468–508. Translated by T. Vivian, in *St. Peter of Alexandria*, 185–192.
- Peter IV of Alexandria, *Synodical Letter to Jacob Baradaeus*. Excerpt edited by J.-B. Chabot, in *Documenta ad origins monophysitarum illustrandas*. CSCO 17, 230 (Syriac text). CSCO 103, 161 (Latin translation). Louvain: L. Durbecq, 1952, 1955.
- Peter of Callinicum. *Against Damian*. Edited by R.Y. Ebied, A. Van Roey, and L.R. Wickham, in *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*, Volume 1. CSCO, Series Graeca, 29. 1–367. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1994.

- Philo, *On the Contemplative Life (De vita contemplative)*. Edited and translated by F.H. Colson. Loeb Classical Library. Works of Philo, Volume 9, 103–169. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1985.
- Philostorgius, *HE*. Edited by J. Bidez. Third edition, revised by F. Winkelmann. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 1981.
- Photius, *Bibliotheca*. Edited by R. Henry. 9 volumes. Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1959–1991.
- Ps.-Athanasius, *Apocalypse*. Edited and translated by F.J. Martinez, in *Early Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Chapter three. Ph.D. thesis, Catholic University of America; Washington, D.C., 1985.
- Ps.-Augustine, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*. Edited by A. Souter, in CSEL 50. New York: Johnson Reprint Corporation, 1963.
- (Ps.-)Benjamin, *Homily on the Wedding at Cana*. Edited and translated by C.D.G. Müller, in *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien*. Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1968.
- (Ps.-)Clement of Alexandria, *Letter to Theodore*. Edited by M. Smith, in *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Ps.-Dioscorus, *Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw*. Edited and translated by D. W. Johnson, in CSCO 415–416, *Scriptores Coptici* 41–42. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1980.
- Ps.-Leontius, *De sectis*. PG 86.1193–1268.
- Ptolemy, *Letter to Flora*. Edited by G. Quispel, in SC 24. Paris, Le Cerf, 1966. Translated by B. Layton, in *Gnostic Scriptures*, 308–315. Garden City, NY: Doubleday & Co., 1987.
- The Qur'ân*. Arabic text and English translation in *The Meaning of the Glorious Qur'ân*. Translated by M.M. Pickthall. Beirut: Dar al-Kitab Allubnani, 1970.
- Rufinus, *HE*, Books 10 and 11. Edited by T. Mommsen. Second edition. GCS, Neue Folge, Band 6.2, 957–1040. Berlin: Akademie Verlag, 1999. Translated by P. R. Amidon, in *The Church History of Rufinus, Books 10 and 11*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Severus of Antioch, *Critique of the Tomus*. Edited and translated by R. Hespel, in CSCO 244, 20–205 (Syriac text), and CSCO 245, 15–158 (Latin translation). Louvain: Secrétariat du CSCO, 1964.
- Severus of Antioch, *Letters*. Edited and translated E.W. Brooks, in *The*

- Sixth Book of the Select Letters of Severus*. 2 volumes. London: Williams & Norgate, 1904.
- Severus of Ashmunein (Sawirus ibn al-Muqaffa), *Refutation of Eutychius (Book of the Councils)*. 2 volumes. Edited by P. Chébli, in PO 3.2, 121–242, and PO 6.4, 469–640. Paris: Firmin-Didot, 1909.
- Shenoute, *On the Modesty of Clerics*. Edited by J. Leipoldt and W.E. Crum, in CSCO 42, 33–37. Translated by H. Wiesmann, in CSCO 96, 15–18. Louvain: L. Durbecq, 1953, 1955.
- Sibylline Oracles*. Edited and translated by H.C.O. Lanchester, in *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Volume 2, 368–406. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Simplicius, *Letter to Acacius*. Edited by O. Guenther, in CSEL 35.1, 142–144. Venice: F. Tempsky, 1895.
- Socrates, *HE*. PG 67.29–872. Translated by A.C. Zenos, in NPNF, Second Series, Volume 2, 1–178. New York: The Christian Literature, 1890. Repr. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1952.
- Sophronius, *Laudes in Ss. Cyrum et Joannem*. PG 87.3380–3424.
- Sozomen, *IIE*. PG 67.844–1630. Translated by C. Hartranft, in NPNF, Second Series, Volume 2, 236–427. New York: The Christian Literature Company, 1890. Repr. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1952.
- Strabo, *Geography*. Edited and translated by H.L. Jones. 8 volumes. Loeb Classical Library. London: W. Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1917–1933. Repr. London: W. Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960–1969.
- Synaxarium Alexandrinum*. Edited by J. Forget, in CSCO 47–49, 67, 78, 90. Rome: Catholicus, 1905–1926.
- Synaxaire arabe jacobite*. 6 volumes. Edited by R. Basset, in PO 1.3, 3.3, 11.5, 16.2, 17.3, 20.5. Paris: Firmin-Didot, 1904–1929.
- Theodoret of Cyrus, *Eranistes*. PG 83.27–336.
- Theodoret of Cyrus, *HE*. Edited by L. Parmentier. GCS 19. Third edition, by G. C. Hansen. Berlin: Akademie-Verlag, 1998. Translated by B. Jackson, in NPNF, Second Series, Volume 3, 1–348.
- Theodosius of Alexandria, *Against the Tritheists*. Edited and translated by J.-B. Chabot, in CSCO 17, 40–79 (Syriac text), and CSCO 103, 26–55 (Latin translation). Louvain: L. Durbecq, 1952, 1955.
- Theodosius of Alexandria, *Letter to Eastern Orthodox Bishops*. Edited and translated by J.-B. Chabot, in CSCO 17, 96–98 (Syriac text), and CSCO 103, 66–68 (Latin translation). Louvain: L. Durbecq, 1952, 1955.

- Theodosius of Alexandria, *Tome to Empress Theodora*. Edited and translated by A. Van Roey and P. Allen, in *Monophysite Texts of the Sixth Century*, 23–41 (Syriac text), 42–56 (Latin translation). Leuven: Peeters, 1994.
- Theophanes Confessor, *Chronicle*. Edited by C. de Boor. 2 volumes. Leipzig: B.G. Teubner, 1883–1885. Translated by C. Mango and R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Theophylact Simocatta, *History*. Translated by Michael Whitby and Mary Whitby. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Timothy Aelurus, “A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus.” Edited and translated by R.Y. Ebied and L.R. Wickham, in *Journal of Theological Studies* 21 (1970), 321–369.
- Timothy Aelurus, *Against Chalcedon*. Edited and translated by R.Y. Ebied and L.R. Wickham, in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, edited by C. Laga, J.A. Munitiz, and L. Van Rompay, 120–142 (Syriac text), 143–166 (English translation).
- Timothy Aelurus, *Histoire*. Edited by F. Nau, in *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne : Textes syriaques*. PO 13.2, 202–217. Paris: Firmin-Didot, 1919.
- Timothy III of Alexandria, *Fragmenta Dogmatica*. PG 86.265–276.
- Transcript of a Written Statement of Anathema*. Edited and translated by J.-B. Chabot, in CSCO 17, 160–161 (Syriac text), and CSCO 103, 111–112 (Latin translation). Louvain: L. Durbecq, 1952, 1955.
- Zacharias Rhetor, *HE*. Edited and translated by E.W. Brooks, in CSCO 83–84, 87–88. Louvain: L. Durbecq, 1953. Translated by F.J. Hamilton and E.W. Brooks, *The Chronicle of Zachariah of Mitylene*. London: Methuen & Co., 1899.

Works Cited

Secondary Sources

- Allen, Graham. *Intertextuality*. London: Routledge, 2000.
- Allen, Pauline. *Evagrius Scholasticus the Church Historian*. Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1981.
- Altheim, Franz, and Ruth Stiehl. *Christentum am Roten Meer*. 2 volumes. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971–1973.
- Altheim-Stiehl, Ruth. "Persians in Egypt (619–629)." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1938–1941. New York: Macmillan, 1991.
- Altheim-Stiehl, Ruth. "The Sasanians in Egypt—Some Evidence of Historical Interest," *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 31 (1992), 87–96.
- Altheim-Stiehl, Ruth. "Wurde Alexandria im Juni 619 n. Chr. durch die Perser erobert: Bemerkungen zur zeitlichen Bestimmung der sāsānidischen Besetzung Ägyptens unter Chosrau II. Parwēz," *Tyche* 6 (1991), 3–16.
- Amélineau, Emile. *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte Chrétienne aux IV^e et V^e siècles*. Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire 4.1. Paris: Ernest Leroux, 1888.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Revised edition. London and New York: Verso, 1991.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 1995.
- Atiya, Aziz S. *A History of Eastern Christianity*. London: Methuen & Co., Ltd., 1968.
- Atiya, Aziz S., ed. *The Coptic Encyclopedia*. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.

- Atiya, Aziz S. "Patriarch." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1909. New York: Macmillan, 1991.
- Atiya, Aziz S. "Patriarchs. Dates and Succession of." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1913–20. New York: Macmillan, 1991.
- Ayres, Lewis, and Gareth Jones, eds. *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*. London and New York: Routledge, 1998), 68–93.
- Bacht, Heinrich, S.J. "Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519)." In *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited by A. Grillmeier and H. Bacht, 193–314. Würzburg: Echter-Verlag, 1953.
- Bagnall, Roger S. "Alexandria: Library of Dreams," *Proceedings of the American Philosophical Society* 146.4 (2002), 348–362.
- Bagnall, Roger S., and Klaas A. Worp. *Chronological Systems of Byzantine Egypt*. Second edition. Leiden: Brill, 2003.
- Bardy, Gustave. "Aux origines de l'école d'Alexandrie," *Recherches de science religieuse* 27 (1937), 65–90.
- Bardy, Gustave. "Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie." In *Vivre et Penser*, Second series (1942), 80–109.
- Bardy, Gustave. *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son École*. Paris: Beauchesne, 1936.
- Barker, John W. "Justinian." In *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G.W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 531. Cambridge, MA: The Belnap Press of Harvard University Press, 1999.
- Barnard, L.W. "Athanasius and the Melitian Schism in Egypt," *Journal of Egyptian Archaeology* 59 (1973), 181–189.
- Barnard, L.W. "Two Notes on Athanasius: 1. Athanasius' Election as Archbishop of Alexandria. 2. The Circumstances Surrounding the Encyclical Letter of the Egyptian Bishops (Apol. C. Ar. 3.1–19.5)," *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), 344–356.
- Barnes, Robert. "Cloistered Bookworms in the Chicken-Coop of the Muses: The Ancient Library in Alexandria." In *The Library of Alexandria*, edited by R. MacLeod, 61–77. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.
- Barnes, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

- Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Barnes, Timothy D. "Legislation Against the Christians," *Journal of Roman Studies* 58 (1968), 32-50. Repr. in T.D. Barnes, *Early Christianity and the Roman Empire*, Article II. London: Variorum Reprints, 1984.
- Barnes, Timothy D. "Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution," *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976), 239-252.
- Barthes, Roland. "Theory of the Text." In *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, edited by R. Young, 31-47. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Barns, John, and Henry Chadwick. "A Letter Ascribed to Peter of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 24, new series (1973), 443-455.
- Basilios, Archbishop. "Patriarch, Consecration of." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1909-11. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- Bauer, A., and J. Strzygowski. *Eine alexandrinische Weltchronik: Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniscew*. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse. Band 51, Abhandlung 2. Vienna: Alfred Hölder, 1905.
- Bauer, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Bedjan, P. *Acta Martyrum et Sanctorum*. 7 volumes. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1890-1897.
- Bell, David N. "Introduction," to Besa, *Life of Shenoute*, 1-35. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1983.
- Bell, H.I. *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*. New York: Philosophical Library, 1953.
- Bell, H.I. "Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period," *Harvard Theological Review* 37 (1944) 185-208.
- Bell, H.I. *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy Illustrated by Texts from Greek Papyri in the British Museum*. London: British Museum and Oxford University Press; Milan: Cisalpino-Goliardica, 1924.
- Bhabha, Homi. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *October* 28 (Spring 1984), 125-133.

- Bilaniuk, Petro. "Pope in the Coptic Church." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1998-2000. New York: Macmillan, 1991.
- Bobertz, Charles A. "Cyprian of Carthage: A Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa." Ph.D. dissertation, Yale University, 1988.
- Bobertz, Charles A. "Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity." In *Studia Patristica* 24, 20-27. Leuven: Peeters Press, 1993.
- Bolman, Elizabeth, ed. *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*. New Haven: Yale University and the American Research Center in Egypt, 2002.
- Bosworth, C. E. "The Concept of Dhimma in Early Islam." In *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Volume 1, edited by B. Braude and B. Lewis, 37-51. London and New York: Holmes and Meier, 1982.
- Boularand, E. *L'Hérésie d'Arius et la Foi de Nicée*. Paris: Letouzey & Ané, 1972.
- Bovon, François, Ann Graham Brock, and Christopher R. Matthews, eds. *The Apocryphal Acts of the Apostles: Harvard Divinity School Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1999.
- Bowder, Diana. *The Age of Constantine and Julian*. London: Paul Elek, 1978.
- Bowersock, G.W. "The Arabs Before Islam." In *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*. Third edition, edited by John R. Hayes, 15-34. New York and London: New York University Press, 1992.
- Bowersock, G.W., Peter Brown, and Oleg Grabar. *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge, MA: The Belnap Press of Harvard University Press, 1999.
- Bowman, Alan K. *Egypt After the Pharaohs: 332 B.C.- A.D. 642*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Brakke, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995. Reprinted as *Athanasius and Asceticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- Brakmann, H. "Zum Pariser Fragment angeblich des koptischen Patriarchen Agathon: Ein neues Blatt der Vita Benjamin I." *Muséon* 93 (1980), 299-309.

- Breccia, Evaristo. *Alexandria ad Aegyptum: Guide de la ville ancienne et moderne et du Musée gréco-romain*. Bergamo: Istituto italiano d'arti grafiche, 1914.
- Brennan, Timothy. "The National Longing for Form." In *Nation and Narration*, edited by Homi K. Bhabha, 44–70. London: Routledge, 1990.
- Bright, W. "Petrus I, St." In *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D.* Edited by H. Wace and W.C. Piercy. Volume 4, 331–334. London: J. Murray, 1911. Repr. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.
- Broek, Roelof van den. "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries." In *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*. Edited by J.W. Drijvers and A.A. MacDonald, 39–47. Leiden: E.J. Brill, 1995. Reprinted in *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Edited by R. van den Broek, 197–205. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Broek, Roelof van den. "Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology: Eugnostus, Philo, Valentinus, and Origen." In *The Roots of Egyptian Christianity*. Edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 190–203. Philadelphia: Fortress, 1986.
- Brooks, E.W. "The Ordination of the Early Bishops of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 2 (1901), 612–613.
- Brooks, E.W. "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrian Schism of 575," *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929–1930), 468–476.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Brown, Peter. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- Brown, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- Budge, E.A.W. *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: A Translation of the Ethiopic Symaxarium*. 4 volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- Buell, Denise. *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Burns, J. Patout. *Cyprian the Bishop*. London: Routledge, 2022.
- Burris, Virginia. *'Begotten, Not Made': Conceiving Manhood in Late Antiquity*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

- Butler, Alfred J. *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*. Second edition. Edited by P.M. Fraser. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Butterworth, G.W. "Introduction." In *Origen, On First Principles*, xxiii–lviii. Gloucester, MA: Peter Smith, 1973.
- Cahen, Claude. "Dhimma." In *The Encyclopedia of Islam*. Second edition. Volume 2, 227–231. Leiden: E.J. Brill, 1954+.
- Cahen, Claude. "Diizya." In *The Encyclopedia of Islam*. Second edition. Volume 2, 559–562. Leiden: E.J. Brill, 1954+.
- Callahan, Allen Dwight. "The Acts of Mark: Tradition, Transmission, and Translation of the Arabic Version." In *The Apocryphal Acts of the Apostles: Harvard Divinity School Studies*, edited by F. Bovon, A.G. Brock, and C.R. Matthews, 62–85. Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1999.
- Cameron, Alan. *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Cameron, Averil. "Eusebius of Caesaria and the Rethinking of History." In *Tria Corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, edited by E. Gabba, 71–88. Como: Edizioni New Press, 1983.
- Cameron, Averil. *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395–600*. London and New York: Routledge, 1993.
- Chadwick, Henry. "The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon." *Journal of Theological Studies*, new series, 6.1 (1955), 17–34.
- Chitty, Derwas J. *The Desert a City*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1966.
- Choksy, Jamsheed K. "Sassanians." In *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G.W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 682–685. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Christophilopoulou, Aikaterina. *Byzantine History*. 2 volumes. Translated by W. W. Phelps. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1986.
- Chuvin, Pierre. *A Chronicle of the Last Pagans*. Translated by B.A. Archer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- Clark, Elizabeth. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

- Clark, Elizabeth. "Thinking with Women: The Uses of the Appeal to 'Woman' in Early Christian Propaganda Literature." Paper presented at the Symposium on the Expansion of Christianity in the First Four Centuries, Columbia University, New York, March 30, 2003.
- Cody, Alfred, O.S.B. "Calendar, Coptic." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya. Volume 2, 433-436. New York: Macmillan, 1991.
- Coquin, René-Georges, ed. *Livre de la consecration du sanctuaire de Benjamin*. Bibliothèque d'études copte 13. Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1975.
- Coquin, René-Georges. "Patriarchal Residences." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1912-1913. New York: Macmillan, 1991.
- Countryman, L.W. *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*. New York and Toronto: Edwin Mellen Press, 1980.
- Cramer, Maria, and Heinrich Bacht. "Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.-7. Jahrhundert): Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens." In *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited by A. Grillmeier and H. Bacht, 315-338. Würzburg: Echter-Verlag, 1953.
- Criddle, Andrew H. "On the Mar Saba Letter Attributed to Clement of Alexandria," *Journal of Early Christian Studies* 2 (1995), 215-220.
- Crouzel, Henri. *Origen*. Translated by A.S. Worrell. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.
- Crum, W.E. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, 1925.
- Crum, W.E., ed. *The Monasteries of the Wādi 'n Natrīn*. 3 volumes. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1926, 1932, 1933.
- Crum, W.E. "Review of *Ein Mami Fund in Aegypten*, by Carl Schmidt and H.J. Polotsky," *Journal of Egyptian Archaeology* 19 (1933), 196-199.
- Crum, W.E. "Texts Attributed to Peter of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 4 (1932-3), 387-397.
- Crum, W.E., and H.G. Evelyn White, eds. *The Monastery of Epiphanius at Thebes*. 2 volumes. New York: Metropolitan Museum of Art, 1926.
- Daniélou, Jean. *Origen*. Translated by W. Mitchell. London and New York: Sheed and Ward, 1955.

- Davis, Stephen J. *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Davis, Stephen J. "Patronage and Architectural Adaptation in the Roman Cult of the Martyrs," *Anistorion* 3 (1999), on the web at <http://users.hol.gr/~ianlos/e993.htm>.
- Dawson, David. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley, CA: University of California Press, 1992.
- Devos, P. "Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire," *Analecta Bollandiana* 83 (1965), 157–187.
- Diels, Hermann. *Doxographi Graeci*. Second edition. Berlin: Walter de Gruyter, 1929.
- Dillon, John. *The Middle Platonists*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.
- Dörrie, Heinrich. "Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus." In *Le Néoplatonisme*, Colloque international sur le néoplatonisme, 17–33. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971.
- Douglas, Mary. *Natural Symbols*. New York: Random House, 1970.
- Draguet, René. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain: Imprimerie P. Smeesters, 1924.
- Drake, Harold. "Models for Understanding the Success of Christianity." Paper presented at the Symposium on the Expansion of Christianity in the First Four Centuries, Columbia University, New York, March 30, 2003.
- Drioton, Étienne. "La discussion d'un moine anthropomorphe Audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399," *Revue de l'Orient Chrétien* (2^e ser.) 10 (= 20) (1915–1917), 92–100, 113–128.
- Duffy, Eamon. *Saints and Sinners: A History of the Popes*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Dzielska, Maria. *Hypatia of Alexandria*. Translated by F. Lyra. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Ebied, R.Y., A. Van Roey, and L.R. Wickham. *Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 10. Leuven: Departement Oriëntalistiek, 1981.
- Ebied, R.Y., A. Van Roey, and L.R. Wickham, eds. *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*. Volume 1. CSCO, Series Graeca, 29. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1994.

- Ebied, R.Y., and L.R. Wickham. "A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus," *Journal of Theological Studies* 21 (1970), 321–369.
- Ebied, R.Y., and L.R. Wickham. "Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon." In *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, edited by C. Laga, J.A. Munitiz, and L. Van Rompay, 115–166. Leuven: Departement Oriëntalistiek, 1985.
- Ehrman, Bart. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Ehrman, Bart. "Response to Charles Hedrick's Stalemate," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 155–163.
- Ehrman, Bart. "Too Good to Be False? A Text Critic Looks at the Secret Gospel of Mark." Paper presented at the SBL Annual Meeting, Toronto, Canada, November 25, 2002.
- Elm, Susanna. "The Dog That Did Not Bark: Doctrine and Patriarchal Authority in the Conflict Between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople." In *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, edited by L. Ayres and G. Jones, 68–93. London and New York: Routledge, 1998.
- Emmel, Stephen. "Shenoute's Literary Corpus." 5 volumes. Ph.D. dissertation, Yale University, 1993.
- Emmel, Stephen, Martin Krause, Siegfried G. Richter, and Sofia Schaten, eds. *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996. Band 1: Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1. Wiesbaden: Reichert, 1999.
- Evans, James Allén. *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*. London and New York: Routledge, 1996.
- Evans, James Allén. *The Empress Theodora: Partner of Justinian*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Everett Ferguson, ed. *Encyclopedia of Early Christianity*. New York and London: Garland, 1990.
- Eyer, Shawn. "The Strange Case of the Secret Gospel According to Mark: How Morton Smith's Discovery of a Lost Letter by Clement of Alexandria Scandalized Biblical Scholarship." *Alexandria: The Journal for the Western Cosmological Traditions* 3

- (1995), 123–129. Reprinted on the web at <http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/secmark-engl.html>.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1968.
- Fedalto, G. *Hierarchia Ecclesiastica Orientali. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium II. Patriarchatus alexandrinus, antiochenus, hierosolymitanus*. 2 volumes. Padua: Messaggero, 1988.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A.M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- Foucault, Michel. "On the Archaeology of the Sciences: Response to the Epistemology Circle." In *Aesthetics, Method, and Epistemology*, edited by J.D. Faubion. Essential Works of Foucault, Volume 2, 297–333. New York: The New Press, 1998.
- Frankfurter, David, ed. *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1998.
- Frankfurter, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Frankfurter, David. "'Things Unbefitting Christians': Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis," *Journal of Early Christian Studies* 8:2 (2000), 273–295.
- Frend, W.H.C. *The Archaeology of Early Christianity: A History*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Frend, W.H.C. "Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century," *New College Bulletin* 8.1 (1974), 20–37. Repr. in *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Article XVI. London: Variorum Reprints, 1976.
- Frend, W.H.C. *The Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Frend, W.H.C. "The Failure of the Persecutions in the Roman Empire," *Past and Present* 8 (1959), 10–27. Repr. in *Town and Country in the Early Christian Centuries*, Article X. London: Variorum Reprints, 1980.
- Frend, W.H.C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. London: Basil Blackwell, 1965. Repr. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1981.
- Frend, W.H.C. *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*. London: Variorum Reprints, 1976.
- Frend, W.H.C. *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Frend, W.H.C. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

- Frend, W.H.C. "Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy," *Orientalia Christiana Analecta* 195 (1973), 261–275. Reprinted in *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Article XIX. London: Variorum Reprints, 1976.
- Frend, W.H.C. *Town and Country in the Early Centuries*. Repr. London: Variorum Reprints, 1980.
- Gabra, Gawdat. *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*. Cairo: American University in Cairo Press, 2002.
- Gabra, Gawdat, and Anthony Alecock. *Cairo: The Coptic Museum and Old Churches*. Cairo: Egyptian International Publishing Company – Longman, 1993.
- Gellner, Ernst. "The Mightier Pen? Edward Said and the Double Standards of Inside-out Colonialism," *The Times Literary Supplement* (February 19, 1993), 3–4.
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. 5 volumes. Philadelphia: Porter and Coates, 1845.
- Godlewski, Włodzimierz. "Deir el Naqlun: Topography and Tentative History." In *Archeologia e papiri nel Fayyum: Storia della ricerca, problemi e prospettive*. Atti del convegno internazionale, 123–145. Syracuse: Istituto Internazionale del Papiro, 1997.
- Godlewski, Włodzimierz. "Naqlun 1993–1996." In *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996. Band 1: Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben. Edited by S. Emmel, M. Krause, S.G. Richter, and S. Schaten. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1, 157–162. Wiesbaden: Reichert, 1999.
- Godlewski, Włodzimierz. "Les peintures de l'église de l'archange Gabriel à Naqlun," *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 39 (2000), 89–101.
- Goehring, James E. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Studies in Antiquity and Christianity. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999.
- Goehring, James E. "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt," *Journal of Early Christian Studies* 5.1 (1997), 61–84. Repr. in J. E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, 196–218. Studies in Antiquity and Christianity. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999.

- Gochring, James E. "Monasticism." In *Encyclopedia of Early Christianity*, edited by E. Ferguson, 612–619. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1990.
- Gochring, James F., "New Frontiers in Pachomian Studies." In *The Roots of Egyptian Christianity*, edited by B.A. Pearson and J.L. Gochring, 236–257. Reprinted with an addendum in J.E. Gochring, *Ascetics, Society, and the Desert*, 162–186.
- Gore, Charles. "On the Ordination of the Early Bishops of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 3 (1902), 278–282.
- Graf, Georg. "Zwei dogmatische Florilegien der Kopten," *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937), 49–77, 345–402.
- Grant, Robert M. "The New Testament Canon." In *The Cambridge History of the Bible*. Volume 1, 284–308. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Grant, Robert M. "The Oldest Gospel Prologues," *Anglican Theological Review* 23 (1941), 231–245.
- Greenslade, S.L. *Schism in the Early Church*. London: SCM Press, 1953.
- Gregg, Robert C., ed. and trans. *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*. New York: Paulist Press, 1980.
- Gregg, Robert C., and Dennis E. Groh. *Early Arianism—A View of Salvation*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Griggs, C. Wilfred. *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C.E.* Second edition. Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Grillmeier, Aloys, S.J. *Christ in Christian Tradition. Volume One: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Translated by J. Bowden. Second edition. Atlanta: John Knox Press, 1975.
- Grillmeier, Aloys, S.J. *Christ in Christian Tradition. Volume Two, Part One: From Chalcedon to Justinian I*. Translated by P. Allen and J. Cawte. Atlanta: John Knox, 1987.
- Grillmeier, Aloys, S.J., with Theresia Hainthaler. *Christ in Christian Tradition. Volume Two, Part Two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604), The Church of Constantinople in the Sixth Century*. Translated by P. Allen and J. Cawte. London: Mowbray; Louisville: Westminster / John Knox Press, 1995.
- Grillmeier, Aloys, S.J., with Theresia Hainthaler. *Christ in Christian Tradition. Volume Two, Part Four: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604), The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia*. Translated by O.C. Dean. London: Mowbray; Louisville: Westminster John Knox, 1996.

- Grossmann, Peter, Charles Le Quesne, and Peter Sheehan. "Zur römischen Festung von Babylon – Alt-Kairo." *Archäologischer Anzeiger* (1994), 271–287.
- Guelich, Robert A. *Mark 1–8:26*. Word Biblical Commentary, Volume 34A. Dallas: Word Books, 1989.
- Guha, Ranajit. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India," *Subaltern Studies* 1 (1982), 1–8.
- Haacke, Rhaban. "Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553)." In *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited by A. Grillmeier and H. Bacht, 95–177. Würzburg: Echter-Verlag, 1953.
- Haas, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- Haas, Christopher. "The Arians of Alexandria," *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 234–245.
- Haase, Felix. *Patriarch Dioskur I. von Alexandria: Nach monophysitischen Quellen*. Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Band 6, 141–236. Breslau, G.P. Aderholz, 1928.
- Haldon, J.F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hanson, R.P.C. "Was Origen Banished from Alexandria?" In *Studia Patristica* 17.2, 904–906. New York: Pergamon Press, 1982.
- Hanson, R.P.C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.
- Hardy, E.R. *Christian Egypt: Church and People*. New York: Oxford University Press, 1952.
- Hardy, E.R., ed. *Christology of the Later Fathers*. Library of Christian Classics 3. Philadelphia: Westminster Press, 1954.
- Hardy, E.R. "Damian." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya. Volume 3, 688–689. New York: Macmillan, 1991.
- Harvey, Susan Ashbrook. *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Hawley, John C., ed. *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Westport, CT; London: Greenwood Press, 2001.
- Hayes, John R., ed. *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*. Third edition. New York and London: New York University Press, 1992.
- Hedrick, Charles W. "The Secret Gospel of Mark: Stalemate in the Academy." *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 133–145.

- Hefele, C.J. *History of the Councils of the Church*. Translated by H. Oxenham. Edinburgh: T. & T. Clark, 1896.
- Heijer, Johannes den. "History of the Patriarchs of Alexandria." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 4, 1238–1242. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- Heijer, Johannes den. *Mawhûb ibn Mansûr ibn Mufarrig et l'histoire-ographie copte-arabe. Etude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. CSCO 513. Louvain: Peeters, 1989.
- Heijer, Johannes den. "Mawhûb ibn Mansûr ibn Mufarrig al-Iskandarâni." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 5, 1573–1574. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- Heisey, Nancy. *Origen the Egyptian*. Nairobi: Paulines Publications Africa, 2000.
- Hengel, Martin. *Studies in the Gospel of Mark*. Trans. J. Bowden. Philadelphia: Fortress, 1985.
- Herrin, Judith. *The Formation of Christendom*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Hock, Annewies van den. "The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage," *Harvard Theological Review* 90.1 (1997), 59–87.
- Hoek, Annewies van den. "Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction." In *Origeniana quinta*. Edited by R.J. Daley, 46–50. Leuven: Peeters, 1992.
- Hondelink, Hans, ed. *Coptic Art and Culture*. The Netherlands Institute for Archaeology and Arabic Studies in Cairo. Cairo: Shouhdy Publishing House, 1990.
- Hooker, Morna D. *The Gospel According to Mark*. London: A & C Black, 1991.
- Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997.
- Hubai, P. "The Legend of St. Mark: Coptic Fragments." In *Studia Aegyptica XII*. Studia in Honorem L. Földi, 165–234. Budapest: Chaire d'Égyptologie, l'Université Eötvös Loránd de Budapest, 1989.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton: Princeton University Press, 1991. Repr. Cairo: The American University in Cairo Press, 1992.
- Hunzinger, C.H. "Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes." In *Gottes Wort und Gottes Land*, edited by H.G. Reventlow, 67–77. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

- Hyvernât, H., ed. *Les Actes des Martyrs de l'Égypte*. Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1977.
- Inglisian, Vahan. "Chalkedon und die armenische Kirche." In *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited by A. Grillmeier and H. Bacht, 361–417. Würzburg: Echter-Verlag, 1953.
- Innemée, Karel C. "The Iconographical Program of Paintings in the Church of al-'Adra in Deir al-Sourian: Some Preliminary Observations." In *THEMELIA: Spätantike und koptologische Studien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag*, edited by M. Krause and S. Schaten, 143–155. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1998.
- Innemée, Karel C., and Lucas Van Rompay. "Deir al-Surian (Egypt): New Discoveries of 2001–2002." In *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5.2 (July 2002), on the web at <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/11V5N2InnemeeVanRompay.html>.
- Jarry, Jacques. *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IV^e au VII^e siècle*. Cairo: L'Institut français d'archéologie orientale, 1968.
- Johnson, David W., S.J. "Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451–641," in *The Roots of Egyptian Christianity*. Edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 216–234. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Johnson, David W., S.J. "Pope Peter III Mongus: Conflicts within Egypt." Paper presented at the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, Holland, August 2000.
- Johnson, David W., S.J. "Pope Timothy II Aelurus: His Life and His Importance for the Development of Christianity in Egypt," *Coptica* 1 (2002), 77–89.
- Johnson, Patricia Cannon. "The Neoplatonists and the Mystery Schools of the Mediterranean." In *The Library of Alexandria*. Edited by R. MacLeod, 143–161. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.
- Johnson, Sherman E. *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*. Second edition. London: Adam & Charles Black, 1972.
- Jones, A.H.M. *The Later Roman Empire, 284–602*. 2 volumes. London: Basil Blackwell, Ltd., 1964. Repr. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- Jones, A.H.M. "Were the Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?" *Journal of Theological Studies* 10, new series (1959), 280–298.

- Joplin, Patricia K. "Ritual Work on Human Flesh: Livy's Lucretia and the Rape of the Body Politic," *Helios* 17 (1990), 51-70.
- Joshel, Sandra. "The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia." In *Pornography and Representation in Greece and Rome*, ed. A. Richlin, 112-130. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Jülicher, Adolf. "Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert." In *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht*, 7-23. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.
- Kaegi, Walter. "Heraclius." In *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G.W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 488. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Kaegi, Walter. *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Kannengiesser, Charles, S.J. "Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis," in *The Roots of Egyptian Christianity*, edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 204-215. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Kelly, J.N.D. *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*. New York: Harper & Row; Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1969.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Creeds*. Third edition. London: Longman, 1972.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. Revised edition. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1978.
- Kemp, Eric Waldram. "Bishops and Presbyters at Alexandria," *Journal of Ecclesiastical History* 6 (1955), 125-142.
- King, Karen L. *What is Gnosticism?* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- Knipling, J.R. "The Libelli of the Decian Persecution," *Harvard Theological Review* 16 (1923), 345-390.
- Koester, Helmut. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Philadelphia: Trinity International Press, 1990.
- Koester, Helmut. "GNÔMAI DIAPHORAI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity." In *Trajectories Through Early Christianity*. Edited by J.M. Robinson and H. Koester, 114-157. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament*. 2 volumes. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

- Kraft, Robert A., and Janet A. Timbie. "Review of James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*." In *Religious Studies Review* 8 (1982), 32–52.
- Krawiec, Rebecca. *Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Kuhn, K.H. "Shenute, Saint." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiyā, Volume 7, 2131–2133. New York: Macmillan, 1991.
- Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Lane Fox, Robin. *Pagans and Christians*. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1987.
- Langener, Lucia. *Isis lactans – Maria lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie*. Altenberge: Oros Verlag, 1996.
- Larsow, F. *Die Fest-Briefe des heiligen Athanasius Bischofs von Alexandrien aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert*. Leipzig: F.C.W. Vogel, 1852.
- Layton, Bentley. *The Gnostic Scriptures*. Garden City, NY: Doubleday, 1987.
- Layton, Bentley. "Prolegomena to the Study of Gnosticism." In *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*. Edited by L. Michael White and O. Larry Yarbrough, 334–350. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Layton, Bentley. "The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought," *Representations* 28 (1989), 135–151.
- Leclercq, Henri. "Alexandrie, Archéologie." In *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Edited by F. Cabrol. Volume 1, 1098–1182. Paris: Letouzey et Ané, 1907.
- Lee, G.M. "Eusebius on St. Mark," *Studia Patristica* 12 (TU 115), 422–431. Berlin: Akademie-Verlag, 1973.
- Lefort, L. Th. "Théodore de Tabennese et la lettre de S. Athanase sur le canon de la Bible," *Muséon* 29 (1920), 205–216.
- Leitzmann, Hans. *A History of the Early Church*. 2 volumes (4 parts). Translated by B.L. Woolf. Cambridge: James Clarke & Co., 1951, 1993.
- Leroy, Jules. *Les peintures des couvents du desert d'Esna. La peinture murale chez les coptes*, vol. 1. Cairo: L'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1975.
- Lilla, Salvatore R.C. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

- MacLeod, Roy. "Introduction: Alexandria in History and Myth." In *The Library of Alexandria*, edited by R. MacLeod, 1–15. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.
- MacLeod, Roy, ed. *The Library of Alexandria*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.
- MacMullen, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100–400*. New Haven and London: Yale University Press, 1984.
- Mai, Angelo, ed. *Spicilegium Romanum*. 10 volumes. Rome: Typis Collegii Urbani, 1839–1844.
- Marrou, Henri-Irénée. "L'Arianisme comme phénomène alexandrine." In *Patristique et humanisme*. Edited by Henri-Irénée Marrou, 321–330. *Patristica Sorbonensia* 9. Paris: Éditions du Seuil, 1976.
- Martin, Annik. *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*. Collection de l'École française de Rome 216. Rome: École française de Rome, 1996.
- Martin, Annik, ed., with Micheline Albert. *Histoire 'acéphale' et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*. SC 317. Paris, Cerf, 1985.
- Martin, Ralph P. "Mark, John." In *The International Standard Bible Encyclopedia*, Volume 3. Revised edition, 259–260. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1986.
- Maspero, Jean. *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des églises jacobites (518–616)*. Paris: Librairie ancienne Édouard Champion, 1923.
- Mathison, Ralph W. "Persecution." In *Encyclopedia of Early Christianity*. Edited by E. Ferguson, 712–717. New York and London: Garland, 1990.
- McGuckin, John A. "The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology." In *Studia Patristica* 24, 291–299. Leuven: Peeters Press, 1993.
- McGuckin, John A. *St. Cyril of Alexandria, The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*. Leiden: New York: Köln: E.J. Brill, 1994.
- Michaels, J. Ramsey. *1 Peter*. Word Biblical Commentary, Volume 49. Waco, Texas: Word Books, 1988.
- Miles, Richard, ed. *Constructing Identities in Late Antiquity*. London and New York: Routledge, 1999.
- Minh-ha, Trinh T. *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*. New York and London: Routledge, 1991.

- Monks, George R. "The Church of Alexandria and the City's Economic Life in the Sixth Century," *Speculum* 28 (1953), 349–362.
- Montserrat, Dominic. "Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity." In *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, 257–279. Leiden: E.J. Brill, 1998.
- Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London and New York: Verso, 1997.
- Moorhead, John. *Justinian*. London and New York: Longman, 1994.
- Moussa, Mark. "The Anti-Chalcedonian Movement in Byzantine Egypt: An Evaluation of Past Scholarship and Current Interpretations." In *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996. Band 1: Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben. Edited by S. Emmel, M. Krause, S.G. Richter, and S. Schaten. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.1, 504–510. Wiesbaden: Reichert, 1999.
- Müller, Caspar Detlef Gustav. "Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien," *Oriens Christianus* 70 (1986), 118–142.
- Müller, Caspar Detlef Gustav, ed. *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien*. Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1968.
- Naghibi, Nima. "Colonial Discourse." In *Encyclopedia of Postcolonial Studies*, edited by John C. Hawley, 102–107. Westport, CT; London: Greenwood Press, 2001.
- Nautin, Pierre. "La conversion du temple de Philae en église chrétienne," *Cahiers Archéologique* 17 (1963), 1–43.
- Nautin, Pierre. *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*. Paris: Editions du Cerf, 1961.
- Nautin, Pierre. *Origène: Sa vie et son oeuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Neale, J.M. *The Patriarchate of Alexandria*. 2 volumes. London: Joseph Masters, 1847.
- Neuschäfer, Bernhardt. *Origenes als Philologe*. 2 volumes. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18. Basel: Friedrich Reinhardt, 1987.
- Nineham, D.E. *St. Mark*. Harmondsworth: Penguin Books, 1963.
- Norris, Richard A. *The Christological Controversy*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Northcote, J.S., and W.R. Brownlow. *Roma Sotteranea, or Some Account of the Roman Catacombs, especially of the Cemetery of San Callisto*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1869.

- Opitz, Hans-Georg, ed. *Athanasius: Werke*. Aufträge der Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 3 volumes. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1934–1940.
- Opitz, Hans-Georg. "Die Zeitfolge der arianischen Streites von den Anfang bis zum Jahre 328," *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 33 (1934), 131–159.
- Orlandi, Tito. "Un frammento copto Teofilo di Alessandria," *Rivista degli studi orientali* 44 (1969), 23–26.
- Orlandi, Tito. "Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec.," *Vetera Christianorum* 11 (1974), 269–312.
- Orlandi, Tito. "Uno scritto di Teofilo di Alessandria sulla distruzione del Serapeum?" *La Parola del passato* 23, fasc. 121 (1968), 295–304.
- Orlandi, Tito. "Theophilus of Alexandria in Coptic Literature." In *Studia Patristica* 16 (= TU 129), 100–104. Berlin: Akademie-Verlag, 1985.
- Parry, Benita. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse," *Oxford Literary Review* 9.1–2 (1987), 27–58.
- Partrick, Theodore Hall. *Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church*. Greensboro, NC: Fisher Park Press, 1996.
- Pearson, Birger A. "Earliest Christianity in Egypt: Some Observations," in *The Roots of Egyptian Christianity*, edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 132–159. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Pearson, Birger A., and James E. Goehring, eds. *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Pelikan, Jaroslav. *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*. The Christian Tradition, Volume 2. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.
- Perkins, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London and New York: Routledge, 1995.
- Perkins, Pheme. "Docetism." In *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson, 272–273. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1990.
- Prasad, Madhava. "The 'Other' Worldliness of Postcolonial Discourse: A Critique," *Critical Quarterly* 34.3 (1992), 74–89.

- Quasdon, J. *Patrology*. 4 volumes. Utrecht: Spectrum, 1950–1986. Repr. Westminster, MD: Christians Classics, Inc., 1992.
- Quesnell, Quentin. "The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence." *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), 48–67.
- Rahner, Karl. "La doctrine d'Origène sur le pénitence," *Recherches de science religieuse* 37 (1950), 47–97, 252–286.
- Raval, Shilpa. "Boys to Men: Erotic and Political Violence in Livy's Rape of Lucretia." Paper presented at the Greco-Roman Lunch, Yale University, November 4, 2002.
- Reicke, Bo. *The Roots of the Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- Reventlow, H.G., ed. *Gottes Wort und Gottes Land*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Riad, Hemi, Youssef Hanna Shehata, and Youssef al-Gheriani. *Alexandria: An Archeological Guide to the City*. Second edition. Alexandria: The Regional Authority for Tourism Promotion, 1996.
- Roberts, C.H. "Early Christianity in Egypt: Three Notes," *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954) 92–96.
- Roberts, C.H. *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*. London: Oxford University Press, 1979.
- Roncaglia, Martiniano. *Histoire de l'Eglise Copte*. 4 Volumes. Beirut: Dar al-Kalima, 1966–1973.
- Roueché, Charlotte. "Factions." In *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, edited by G.W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, 442. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Rougé, Jean. "Les débuts de l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie et le Code Théodosien." In *ALEXANDRINA: Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondesert*, 339–349. Paris: Cerf, 1987.
- Rousseau, Philip. *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Routh, M. J. *Reliquiae Sacrae*. 5 volumes. Second edition. Oxford: Typographeo Academico, 1846–1848. Repr. Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 1974.
- Rubenson, Samuel. *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Rusch, William G. *The Trinitarian Controversy*. Philadelphia: Fortress, 1980.

- Russell, Norman. "Bishops and Charismatics in Early Christian Egypt." In *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West*. Edited by J. Behr, A. Louth, and D. Conomos, 99–110. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.
- Russell, Norman. *Cyril of Alexandria*. London: Routledge, 2000.
- Rutherford, Ian. "Island of the Extremity: Space, Language and Power in the Pilgrimage Traditions of Philae." In *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, 229–256. Leiden: E.J. Brill, 1998.
- Saad, Saad Michael, and Nardine Miranda Saad. "Electing Coptic Patriarchs: A Diversity of Traditions," *Bulletin of Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society* 6 (2001), 20–32.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.
- Saller, Richard P. *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Santos Otero, Aurelio de. "Later Acts of the Apostles (9.1. Martyrium Marci)." In *New Testament Apocrypha*. Revised edition. Volume 2. Edited by W. Schneemelcher, 461–464. Louisville: Westminster / John Knox Press, 1992.
- Schneider, Annedith M. "Center/Periphery." In *Encyclopedia of Postcolonial Studies*, edited by John C. Hawley, 85–86. Westport, CT; London: Greenwood Press, 2001.
- Schroeder, Caroline. "Disciplining the Monastic Body: Asceticism, Ideology, and Gender in the Egyptian Monastery of Shenoute of Atripe." Ph.D. dissertation, Duke University, 2002.
- Schwartz, Eduard. *Cyrrill und der Mönch Viktor*. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse 208, 4. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1928.
- Schwartz, Eduard. *Gesammelte Schriften*. 5 volumes. Berlin: Walter de Gruyter, 1959.
- Schwartz, Eduard. *Publizistische Sammlungen zum Acacianische Schisma*. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Neue Folge, Heft 10. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934.
- Schwartz, Eduard. *Zur Geschichte des Athanasius*. Gesammelte Schriften. Band 3. Berlin: Walter de Gruyter, 1959.
- Schwartz, Eduard. "Zur Geschichte des Athanasius," *Nachrichten von*

- der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Phil-hist-Klasse) (1905), 164–187.
- Sellers, R. V. *The Council of Chalcedon*. London: SPCK Press, 1953.
- Selwyn, E. G. *The First Epistle of Peter*. London: Macmillan & Co., Ltd., 1964.
- Sharpe, Jenny. "Figures of Colonial Resistance." *Modern Fiction Studies* 35:1 (1989), 137–155.
- Shoucri, Mounir. "Patriarchal Election." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 6, 1911–1912. New York: Macmillan, 1991.
- Slemon, Stephen. "Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World," *World Literature Written in English* 30.2 (1992), 30–41.
- Smith, Morton. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Smith, Morton. "Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade." *Harvard Theological Review* 75.4 (1982), 449–461.
- Smith, Morton. *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*. New York: Harper & Row, 1973.
- Souter, Alexander. *A Study of Ambrosiaster*. Texts and Studies 7.4. Cambridge: Cambridge University Press, 1905. Repr. Nendeln: Kraus Reprint, 1967.
- Spanel, Donald B. "Timothy II Aelurus." In *The Coptic Encyclopedia*. Edited by A.S. Atiya, Volume 7, 2263–2268. New York: Macmillan, 1991.
- Spanel, Donald. "Two Fragmentary Sa'idic Coptic Texts Pertaining to Peter I, Patriarch of Alexandria," *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 24 (1979–82), 85–102.
- Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson and L. Grossberg, 271–313. London: Macmillan, 1988.
- Spivak, Gayatri. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Routledge, 1987.
- Spivak, Gayatri. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." In *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, edited by G. Spivak, 197–221. London: Routledge, 1987.
- Starowieyski, M. "Le titre *theotokos* avant le concile d'Ephèse." In *Studia Patristica* 19, 236–242. Leuven: Peeters, 1989.

- Stevenson, J., ed. *The New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to A.D. 337*. London: SPCK, 1957.
- Stratos, A.N. *Byzantium in the Seventh Century*. 4 volumes. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1972.
- Stroumsa, Gedaliahu A.G. "Comments on Charles Hedrick's Article: A Testimony," *Journal of Early Christian Studies* 11:2 (2003), 147–153.
- Suleri, Sara. *The Rhetoric of English India*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Telfer, William. "Episcopal Succession in Egypt," *Journal of Ecclesiastical History* 3 (1952), 1–13.
- Telfer, William. "Melitius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt," *Harvard Theological Review* 48 (1955), 227–237.
- Telfer, William. "St. Peter of Alexandria and Arius," *Analecta Bollandiana* 67 (1949), 117–130.
- Telfer, William. "When Did the Arian Controversy Begin?" *Journal of Theological Studies* 47 (1946), 129–142.
- Thompson, Herbert. "Dioscorus and Shenoute." In *Recueil d'études égyptologique*. Bibliothèque de l'École des hautes études, IVe section, Sciences historiques et philologiques. Fascicule 234, 367–376. Paris: E. Champion, 1922.
- Treadgold, Warren. *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Trigg, Joseph W. *Origen*. London and New York: Routledge, 1998.
- Trigg, Joseph W. *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*. Atlanta: John Knox Press, 1983.
- Vallance, John. "Doctors in the Library: The Strange Tale of Apollonius the Bookworm and Other Stories." In *The Library of Alexandria*, edited by R. MacLeod, 95–113. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.
- Van Roey, Alfred. "Les débuts de l'église jacobite." In *Das Konzil von Chalkedon*, Volume 2, edited A. Grillmeier and H. Bacht, 339–360. Würzburg: Echter-Verlag, 1953.
- Van Roey, Alfred. "Les fragments trithéites de Jean Philopon." *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11 (1980), 135–163.
- Van Roey, Alfred, and Pauline Allen. *Monophysite Texts of the Sixth Century*. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1994.
- Veilleux, Armand. "Monasticism and Gnosis in Egypt." In *The Roots of Egyptian Christianity*, edited by B.A. Pearson and J.E. Goehring, 271–306.

- Viteau, Joseph. *Passions des Saints Ecaterne et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia. Publiée d'après les manuscrits grecs de Paris et de Rome*. Paris: E. Bouillon, 1897.
- Vivian, Tim. *Journeying into God: Seven Monastic Lives*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Vivian, Tim. *St. Peter of Alexandria, Bishop and Martyr*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- Volbach, W. F. *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 3. Auflage. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1976.
- Wade-Hampton Arnold, Duane. *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1991.
- Wagner, Guy. *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et Byzantine d'après les documents grecs*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1987.
- Walters, C.C. "Christian Paintings from Tebtunis," *Journal of Egyptian Archaeology* 75 (1989), 191–209, and plates XVI–XXIX.1.
- Ward, Benedicta. *The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetic Collection*. New York: Macmillan, 1975.
- Watts, Edward Jay. "City and School in Late Antique Athens and Alexandria." Ph.D. dissertation, Yale University, 2002.
- Weitzmann, Kurt. *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1979.
- Weitzmann, Kurt. "The Ivories of the So-called Grado Chair," *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972), 45–91.
- White, L. Michael. *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- Whittow, Mark. *The Making of Orthodox Byzantium, 600–1025*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, and London: Macmillan Press, 1996.
- Williams, Michael A. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Williams, Rowan. *Arius: Heresy and Tradition*. London: Darton, Longman, and Todd, 1987. Second edition. London: SCM, 2001.
- Winkelmann, Friedhelm. "Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung," *Byzantinoslavica* 42:2 (1979), 161–182.

- Winkelmann, Friedhelm. *Der monenergetisch-monothetische Streit*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.
- Winkelmann, Friedhelm. "Die Stellung Ägyptens im oströmisch-byzantinischen Reich." In *Græco-Coptica: Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, edited by P. Nagel, 11–35. Wissenschaftliche Beiträge 48 (I 29). Halle: Martin-Luther-Universität, 1984.
- Wipszycka, E. "La christianisation de l'Égypte aux IV^e–V^e siècles. Aspects sociaux et ethniques," *Aegyptus* 58 (1988), 117–165.
- Yang, John. "Representation and Resistance: A Cultural, Social, and Political Perplexity in Post-Colonial Literature." On the web at <http://www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/poldiscourse/yang/1.html>.
- Young, Frances M. *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Young, Robert J.C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

اللوحات

لوحة رقم (١)



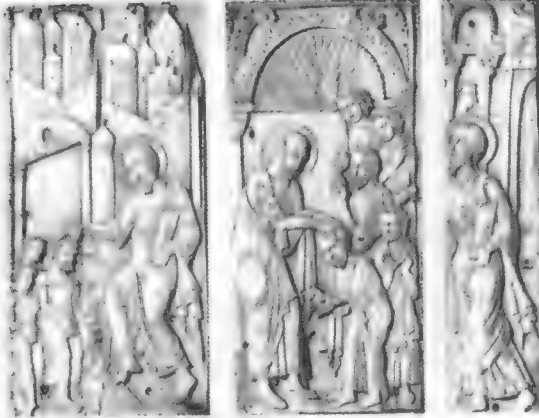
قطعة من العاج تصور القديس مرقسًا مع خمسة وثلاثين من خلفائه بطاركة
الإسكندرية، أوائل القرن السابع الميلادي، متحف اللوفر بباريس.

لوحة رقم (٢)



a.

b.



c.

d.

e.

خمس قطع من العاج تصور مشاهد من حياة القديس مرقس، القرن الثامن الميلادي، متحف Castello Sforzesco، ميلانو، إيطاليا: أ- مرقس يعظ بالإسكندرية. ب- مرقس يشفي إنيانوس. ج- مرقس يعمد إنيانوس (وأخريين). د- مرقس يضع يده على إنيانوس (رسامة إنيانوس كخليفة له). هـ- مشهد غير مكتمل لمرقس يسير حاملاً كتاباً.

لوحة رقم (٣)



رسم جدارى للقدیس أنطونیوس السکندری، القرن الثالث عشر المیلادی، دیر
القدیس أنطونیوس بالبحر الأحمر، مصر.

لوحة رقم (٤)



رسم جدارى للقدیس أثناسیوس السکندری، القرن العاشر المیلادی،
أم البریجات، الفيوم، مصر.

لوحة رقم (٥)



(ب)



(أ)

أ- رسوم بإحدى المخطوطات تصور ثاوفيلوس السكندري، (بردية من أوائل القرن الخامس الميلادي)؛ مجموعة w. coleniscev، بيترسبرج، روسيا:
 ب- ثاوفيلوس ممسكاً بالكتاب المقدس واقفاً أسفل سلفه تيموثاؤس (اللوحة رقم ٦، وجه). ب- ثاوفيلوس ممسكاً بالكتاب المقدس واقفاً عند قاعدة تمثال مكسورة للإله المصري سيرابيس (اللوحة رقم ٦، ظهر).

لوحة رقم (٦)



رسم جدارى لديسقورس السكندرى (وهو مرتد قنصوة رهبانية)،
القرن الثالث عشر الميلادى، دير السريان بوادى النطرون، مصر.

لوحة رقم (٧)



رسم جدارى لديسقورس السكندرى (على اليمين، وعلى اليسار البطريرك غير الخلقيدونى، ساويرس الأنطاكي)، القرن الثالث عشر الميلادى، دير القديس أنطونيوس بالبحر الأحمر، مصر.

لوحة رقم (٨)



رسم جدارى للبابا دميان (؟)، القرن الثامن الميلادى، كنيسة القديسة مريم،
دير السريان بوادى النطرون، مصر.

لوحة رقم (٩)



نقش قبطى لرسالة مجمعية للبابا دميان (٥٧٨م). أواخر القرن السادس أو
أوائل القرن السابع الميلادى. دير أبيفاتوس (أبو فانا) بالأقصر.

لوحة رقم (١٠)



رسم جدارى للبابا بطرس الأول السكندري (على اليمين، ومعه القديس أندراوس الرسول على اليسار)؛ حيث تتماثل صورة بطرس رئيس الأساقفة، مع صورة القديس بطرس الرسول؛ (١٠٢٥ - ١٠٣٠م) دير الملاك غبريال بالفيوم.

المحرر في سطور:

ستيفين ديفيز

أستاذ تاريخ المسيحية بجامعة ييل Yale بالولايات المتحدة الأمريكية،
وله كثير من الكتابات في هذا الشأن.

المترجم فى سطور:

مجدى جرجس

يعمل محاضراً بجامعة كفر الشيخ، وله كتابات حول القبط فى العصر
العثمانى، وعن وثائق المحاكم الشرعية فى العصر العثمانى.

التصحيح اللغوى: مبروك يونس

الإشراف الفنى: حسن كامل

